زهدي جارالله

المعتزلة

الأهلية للنشر والتوزيع

الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت سنة ١٩٧٤
طبعة أولى القاهرة سنة ٩٤٧

مقدّمة

إنه ليسرنى كثيراً أن أقدم بكلمات قليلة هذه الرسالة فى الاعتزال لتلميذى سابقاً وصديقى الأستاذ زهدى جار الله . حينما تقدم بها لنيل رتبة أستاذ فى العلوم من جامعة بيروت الأميركية ، كانت رغبة الفاحصين الإجماعية أن يتمّ نشرها ، و إنه ليرضينى أن أعلم أن دنيا العلم ستتاح لها فرصة الاطّلاع على هذا الفضل يسديه المؤلف إلى الدراسات العربية والأدب العربى .

يجد القارىء هنا قدراً من المعلومات كبيراً ما كان فى مقدوره أن يصل إليه إلا بعد بحث طويل مضنٍ . إن المسائل التى أثارها المعتزلة ذات أهمية أساسية ، ولقد تناول المؤلف تلك المسائل بعطف و بصيرة متفتّحة . ثم إن ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جداً إلى حدّ أننا مضطرون إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم ، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من أعمال تعسفية . لذلك فإن أملنا لكبير ، إذا كانت مكتبات الشيعة فى اليمن أو فى غير اليمن تحوى مخطوطات من أصل معتزلى ، أن تقوم بنشرها .

هذا و إن أولئك الذين يرغبون فى الوقوف على نتاج العقل العربىّ فى عصور الخلافة الذهبية ، يحسنون صنعاً إذا أقدموا على درس هذه الرسالة المشرقة فى تاريخ حركة عظيمة من حركات الفكر العربىّ .

ألفرد جيوم

أستاذ الدراسات الشرقية فى جامعة لندن سابقاً

مدخل

غايتان اثنتان كل منهما على حيالها كافية لتحفزنى على الاهتمام بالمعتزلة ودرسهم، وأخيراً على الكتابة عنهم : خدمة الحقيقة التاريخية . وخدمة الجيل العربى الحاضر والأجيال القادمة .

المعتزلة مدرسة فكرية عاشت فى حظيرة السنة وترعرعت زمناً غير قصير . ثم نشب الخلاف بين رجال هذه المدرسة و بين أهل السنة واشتدّ الخصام ، فلم يقوَ المعتزلة على الصمود أمام الهجمات العنيفة التى شنّها عليهم مخالفوهم وخصومهم ، فقضوا تاركين وراءهم ، مع ذلك ، أثراً محسوساً فى الحياة العقلية الإسلامية .

واجب على كتاب العرب ورجال الفكر فيهم أن يوجهوا إلى المعتزلة جزءاً كبيراً من عنايتهم وجهودهم . ذلك بأن كتاب السنة الأقدمين بسبب كراهتهم للاعتزال تحاملوا على المعتزلة ولم يذكروهم إلا مع التقبيح والتشنيع فأعطونا عنهم فكرة سيئة وصورة مشوهة ، كما أن الكتاب المعاصرين لم يلتفتوا إليهم ولم يأبهوا لهم ، فبقى المعتزلة محرومين من التقدير مفتقرين إلى من يظهر حقيقتهم و يعطيهم المكانة اللائقة بهم فى التاريخ . يضاف إلى هذا أن النهضة العربية الحديثة شبيهة فى ظروفها وأحوالها بالنهضة العربية القديمة التى تلت الفتوح الإسلامية والتى مثّل فيها المعتزلة دوراً خطيراً . و إذاً فلا بد فى نهضتنا هذه من ظهور روح الاعتزال ، أو لابد من إحياء تلك الروح . ولهذا كان درس المعتزلة ضرورياً لنا وحيوياً حتى نقف على حقيقة أمرهم وعملهم ،

وحتى نعرف كيف نقوم بإحياء روحهم وتوجيهها بحيث لا نقع فى نفس الأخطاء التى وقعوا فيها فنقضى على نهضتنا وهى لا تزال فى مهدها .

ولا أدعى أننى فى هـــذه الرسالة قد قمت بما يتطلبه الواجب ، ولا أننى أدَّيت ما أهمله غيرى أو غفل عنه . وكل ما هنالك أننى أحد أولئك الذين يشعرون بهذا الواجب ، وهم على ما أعتقد كثيرون ، وأننى لا أتوخى من وراء هذا البحث الضعيف المحدود سوى لفت النظر إلى أهمية المعتزلة وحثّ الهمم على العناية بهم والإقبال على درسهم . فلئن تحققت هذه الغاية فهى حسبى .

وقد ينبغى أن أشير إلى الصعوبة التى يلقاها الباحث فى معالجة المعتزلة . فإن أكثر كتبهم قد ضاع ، ولم يبق لنا إلا أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم ، وأغلبهم كانوا متعصبين عليهم غير منصفين لهم . وأعتقد أن مكاتب الشيعة فى اليمن والعجم والهند لا تخلو من بعض مخطوطات المعتزلة ، فلو أنهم يخرجونها وينشرونها لكانوا بذلك يخدمون الحقيقة ويخدمون أيضاً الاعتزال الذى تبنّوه واحتضنوه .

وجدير بى فى النهاية أن أقدم امتنانى وشكرى وأعرب عن احترامى لأستاذىّ الفاضلين الدكتور ألفرد جيُّوم والدكتور قسطنطين زريق اللذين أشرفا على كتابة هذه الرسالة ، وقاما بتصليحها وتنقيحها ، وسدّدا خطاى فيها . فإنه إذا كانت لها قيمة مّا ، فإنما هى مردودة إليهما منسوبة إلى جهودهما . هذا ويجب ألاّ يفوتنى أن أشكر أيضاً الدكتور شارل مالك الذى كان لى من إرشاداته عون كبير ومن إعجابه بالمعتزلة وتحمسه لهم خير مشجع .

زهدى جار الله

الفصل الأول

أسماء المعتزلة

المعتزلة أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام[1] عرفها الإسلام، وأقدمها. ظهرت فى بداية القرن الهجرى الثانى فى مدينة البصرة التى كانت فى ذلك العصر مجمعاً للعلم والأدب فى الدولة الإسلامية العربية مشبعاً جوّه بآثار الثقافات الأجنبية تجرى إليه وتمتزج فيه، والتى كانت موضعاً يلتقى فيه أتباع الأديان المختلفة المنتشرة آنذاك فيحتك بعض تلك الأديان ببعض، وتترك فى نفوس أربابها أثراً بعيداً وصدًى عميقاً.

وقد كان أفراد مدرسة المعتزلة تجمعهم روابط متينة من وحدة العقيدة ووحدة الهدف السامى الذى ينزعون إليه ويقفون جهودهم عليه. بيد أنى، قبل أن أتعرض لعقائدهم وأخوض فى تاريخهم، أرى لزاماً علىّ أن أذكر السبب فى تسميتهم بالمعتزلة، وأن أعدد أسماءهم الأخرى سواء منها ما ينسبها خصومهم إليهم وما يرضونها هم لأنفسهم

---

(١) كلمة مدرسة آتية من المدرسية أو علم الكلام — Scholasticism — ولذلك فإننا نسمى المعتزلة مدرسة ولا ندعوهم فرقة. لأن الفرقة هى التى تشكل لنفسها أنظمة دينية خاصة تعرف بها. وبما أن الدين والدنيا كانا فى الإسلام ممتزجين، وكان منصب الخلافة دينياً ودنيوياً، فإن الفرق الإسلامية كونت، علاوة على أنظمتها الدينية، أنظمة أخرى سياسية واجتماعية كما فعل الشيعة والخوارج. أما المعتزلة فلم تكن لهم مثل تلك الأنظمة، ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة. لكن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين الفرقة وبين المدرسة الفكرية. فكانوا يطلقون لفظة فرقة على الشيعة والخوارج كما كانوا يطلقونها على مدارس الكلام كالمرجئة والمعتزلة. ذلك بأنهم — وقد اعتقدوا بصحة الحديث النبوى الشريف: «إن بنى إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتى ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة» — الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٥ — راحوا يحاولون تنظيم الفرق الإسلامية حتى جعلوها اثنتين وسبعين مصداقاً للخبر الوارد عن رسول الله صلوات الله عليه وسلامه. فإذا اقتضى الأمر استعمال لفظة فرقة فى حديثنا عن المعتزلة فإنما نقصد بها مدرسة ولا نقصد المعنى الحقيقى الذى تؤديه.

وأعللها . وهي غير قليلة ؛ أكثرها أسماء خاصة مقتصرة على فرقة من فرقهم أو مشتقة من عقيدة ثانوية من عقائدهم[1] و بعضها أسماء مشتركة تعمهم جميعاً . وغنيٌّ عن البيان أن ما يهمنا منها هي الأسماء العامة ، تلك التي تتعلق بمبادئهم الأساسية ، دون غيرها :

١ — المعتزلة :

غلب على هـذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أعم أسمائها وأشهر أعلامها . وقد كثر الخلاف فى منشئه . فالبغدادى يقول إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها فى مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر[2] . وروى الشهرستانى سبباً آخر ، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها ، اعتزل مجلس الحسن هو و بعض من وافقه على ذلك الرأى وجلس قرب إحدى اسطوانات المسجد يشرحه لهم . فقال الحسن البصري : « اعتزل عنا واصل » ،فسمي هو وأصحابه معتزلة[3] . أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذى سماهم هذا الإسم هو قتادة بن دعامة السدوسى (+ ١١٧ هـ = ٧٣٥ م .)[4] وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين ، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه . دخل يوماً مسجد البصرة ، وكان

---

(١) وردت هذه الأسماء مجموعة فى كتاب الخطط والآثار للمقريزى ، وأهمها ما يلى :
١ — الحرقية : لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة .
٢ — المفنيـة : لقولهم بفناء الجنة والنار .
٣ — الواقفية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن .
٤ — اللفظية : لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة .
٥ — الملتزمة : لقولهم الله تعالى فى كل مكان .
٦ — القبرية : لإنكارهم عذاب القبر .
(الخطط ج ٤ ص ١٦٩)

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، ٩٨ (٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥

(٤) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٥٢

ضرباً ، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصرى وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم ، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف حقيقتهم ، فقال : إنما هؤلاء المعتزلة ! ! وقام عنهم ، فسموا معتزلة من وقتها[1] .

ولكن الدكتور نيبرج المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها . إذ ورد تسمية هذه المدرسة أهل الاعتزال ومن قال بالاعتزال . فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية . ثم إن لها عدة نظائر فى عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء ، والرافضة التى يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض[2] . ويؤيد اعتراض نيبرج ما أورده المسعودى من أن كلمة « اعتزال » فى اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، أى باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين[3] . ومما لا ريب فيه أن خبر المسعودى أقرب من غيره إلى الصواب وأدعى إلى الإنصاف .

وقد جرب بعض العلماء المحدثين أن يجدوا لهذا الاسم تعليلات أخرى . فمن رأى جولدزيهر المستشرق أنهم سموا معتزلة لأن رؤساءهم الأولين كواصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد والمردار والجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد[4] . ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد أن قوماً ممن أسلم من اليهود أطلقوه عليهم . والذى نبهه إلى ذلك ما قرأه فى كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التى ظهرت بعد العودة من السبى فرقة يقال لها الفروشيم — Pharisees — ومعناها المعتزلة[5] . فيقول أحمد أمين إن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فروشيم هو Seperated ، وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذى تؤديه كلمة معتزلة . وقد كان الفروشيم يتكلمون فى القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى .

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٠٩   (٢) مقدمة كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٥٢

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤

(٤) نقلا عن « شرح مختصر الفرق بين الفرق » لفيليب حتى ص ٩٨

(٥) الخطط ج ٤ ص ٣٦٨

فلا يبعد والحالة هـذه أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه بينهم و بين الفروشيم من شبه فى القول بالقدر[1]. غير أنى أستبعد ذلك، لا سيما وأن انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تم بطريقة مخالفة تماماً لاعتزال المعتزلة[2].

هذه هى الأقوال المختلفة التى وصلتنا عن منشأ اسم الاعتزال. ترى ما هو رأى المعتزلة أنفسهم فى اسمهم هذا . . ؟ يخيل إلى أنهم كانوا لا يرتاحون إليـه . ولا عجب فإنه يحتمل التأويل و يتعرض لسوء التفسير . فقد رأينا كيف اتخذ مخالفوهم منـه أداة للتهجم عليهم والطعن فيهم ، فقال البغدادى مثلا إنهم سموا كذلك لاعتزالهم إجماع الأمة . لـكن المعتزلة وقد رأوا أنه لصق بهم ، وتأكدوا ألا سبيل لهم إلى التخلص منه عمدوا إلى الدفاع عنـــه والبرهان على فضله . وأعظم من فعل ذلك منهم الإمام ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغـدادى احتجاجاً شديداً فى كتابه : « المنية والأمل » ، وقال إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لاغيرهم[3] وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول من الإسـلام ، و إذا كانوا قد خالفوا شيئاً فإنما الأقوال المحـدثة والمبتدعة واعتزلوها[4].. فكأنمـا أراد أن يبين أن اعتزالهم البدع هو السبب الحقيقى فى تسميتهم المعتزلة . و يحاول ابن المرتضى بعد ذلك أن يقنعنا بفضل اسم الاعتزال معتمـداً على بعض الآيات القرآنية الـكريمة والأحاديث النبوية الشريفة :

١ — « واهجرهم هجراً جميلا »[5] . وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم .

٢ — « من اعتزل الشرّ سقط فى الخير » .

٣ — روى سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر عن ابن عبد الله عن النبى صلى الله عليـه وسلم أنه قال : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها

---

(١) فجر الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ — ٣٤٥

(٢) المقالة Pharisees فى الموسوعة البريطانية ج ١٧ ص ٦٨٩

(٣) المنية والأمل ص ٢

(٤) المنية والأمل ص ٤

(٥) سورة المزمل آية ١٠

الفئة المعتزلة » . ثم قال سفيان لأصحابه : تسموا بهـذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة . فقالوا له : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه . فصار سفيان يروى « الفئة الناجيـة » بدل المعتزلة [1] .

فواضح أن دفاع المعتزلة عن اسمهم هذا وسعيهم للبرهان على فضله وبركته ليس سوى محاولة لتغطية النقص الذى كانوا يشعرون به من جرّائه ، ووسيلة يمنعون بها أعداءهم من استغلاله فى التحامل عليهم والنيل منهم ، لا سيما وأن الاعتزال لم يكن الاسم المفضل عندهم المحبب إليهم .

٢ — أهل العدل والتوحيد :

روى المقبلى أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد [2] . وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدليـة والموحدة [3] . وقد ورد اسم العدليـة فى كتاب المقبلى أيضاً [4] . أما مؤرخو السنة الذين قالوا إن المعتزلة يدعون أنفسهم أهل العدل والتوحيد فكثيرون ؛ منهم المقدسى [5] والشهرستانى [6] . وقال الدميرى إن قسما من أهل الكلام دعوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد [7] ، والأرجح أنه قصد بذلك المعتزلة دون سواهم . وأطلق عليهم المسعودى [8] وابن قيم الجوزية [9] اسم أهل العدل والعدليـة فقط . وجاء فى صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العـدل والتوحيد ، ويعنون بالعدل نفى القـدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر ، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل [10] .

---

(١) المنية والأمل ص ٢ — ٣
(٢) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، ٤١٥ — ٤١٦
(٣) المنية والأمل ص ٢
(٤) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، ٤١٥ — ٤١٦
(٥) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ص ٣٧
(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠
(٧) حياة الحيوان الكبرى ج ١ ص ١٢
(٨) مروج الذهب ج ٧ ص ٢٣١
(٩) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ج ١ ص ١٨٥ ، ١٨٦
(١٠) صبح الأعشى للقلقشندى ج ١٣ ص ٢٥١

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد[1]؛ فقد كان الصاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم[2] ؛ ذلك بأنه علاوة على المعنى الحسن الذى يتضمنه ، والذى كان يحوز رضى المعتزلة وقبولهم التامَّيْن ، مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم ومعتقداتهم ، واللتين كانوا جد حريصين عليهما فخورين بهما ؛ ألا وهما الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية .

٣ — أهل الحق :

يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجوِّزة والمشبِّهة والحشوية[3] . فإنهم كانوا يرون أنهم على حق وأن غيرهم على باطل . ويظهر أن هذه الفكرة كانت قديمة عندهم فإن عمرو بن عبيد حين قال له المنصور : « أبا عثمان أعنِّى بأصحابك » ، أجابه : « إرفع علم الحق يتبعك أهله »[4] .

٤ — القدرية :

يلقب المعتزلة أيضاً بالقدرية[5] . ويقول البغدادى إن أهل السنة سموهم قدرية لأنهم يذهبون إلى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير[6] . ويرى المستشرق ماكدونالد أن اسم القدرية مشتق من قولهم إن للإنسان قدراً — أى قوة — على أفعاله[7] .

إن القدرية فرقة سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهنى وغيلان

(١) المنية والأمل ص ٢ (٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى ج ٦ ص ١٩٠ ، ٢٨٦
(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠ (٤) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ (٦) الفرق بين الفرق ص ٩٤
(٧) Mac Donald, Development of Moslem Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. ص ١٢٨

الدمشقى . ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها فى نفى القدر فعلق بهم لذلك اسمها خصوصاً وأنهم يعتبرون غيلان الدمشقى واحداً منهم[1] . ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينورى[2] والبغدادى[3] فى كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة .

غير أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم ، ويقولون إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى[4] . ولهذا أخبر المقبلى أن المعتزلة والأشاعرة جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية ؛ هؤلاء لإثبات القدرة للعبد ، وأولئك لنفيها[5] . وقد حاول المعتزلة جهدهم أن يتخلصوا من اسم القدرية ؛ فقال ابن المرتضى إن لفظ القدرية كان يطلق قديماً على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ودليله على ذلك قول زيد بن على : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله[6] » . ودافع المقبلى عن المعتزلة فى هذه النقطة دفاعاً حاراً ، وردَّ على شبهة الذين سموهم القدرية فقال : إذا كان المراد بالقدر نفس العلم الأزلى فإن المعتزلة جميعاً يقرون به ويثبتونه[7] ، فالمعتزلة إذاً يرون أن الذى يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه[8] ، ولكن ابن قتيبة يرى أن المعتزلة نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم فوجب أن يسموا قدرية ؛ لأن مدعى الشىء لنفسه أولى أن يُدْعى به[9] .

٥ — الثنوية والمجوسية :

يقول المقريزى إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد[10] .

---

(١) الانتصار ص ١٢٧ ، والمنية والأمل ص١٥ (٢) كتاب المعارف ص ٢٠٧
(٣) أصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦
(٤) الملل والنحل ج ١ ص٥٠ (٥) العلم الشامخ ص ٢٨٤
ارجع أيضاً إلى كتاب الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الأشعرى ص ٧٣
(٦) المنية والأمل ص ١٢ (٧) العلم الشامخ ص ٢٨٧ — ٢٨٩
(٨) الإبانة ص ٧٣ (٩) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨
(١٠) الخطط ج ٤ ص ١٦٩

وكان المعتزلة الأقدمون يقولون إن الله تعالى يخلق الخير و إن الشيطان يخلق الشر[١].
ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس ، فإنهم بسبب هذه الإثنينية سموا مجوس الأمة الإسلامية . وقد أتى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم ، و إن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم[٢] » .

لا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم . وهم إنما تنصلوا من اسم القدرية وأنكروه بقوة وشدة تخلصاً من وصمة لقب المجوسية ، إذ كان النبي قد ذمّ القدرية بتسميتها مجوس هذه الأمة[٣] .

٦ — الجهمية :

كذلك يلقب المعتزلة بالجهْمية . والجهمية[٤] فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية السعيدة . فلما قام المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها فى خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية ، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية ، وصاروا يعرفون به عندهم . ويقول الشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى إن الأئمة المتأخرين الذين كتبوا فى الرد على الجهمية كابن حنبل والبخارى ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة ، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة[٥] . ويظهر قول القاسمى جلياً فى كلام الإمام ابن تيمية الحرّانى[٦] ، وفى كلام تلميذه ابن قيم الجوزية[٧] ، فإنهما كليهما يردّان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٥

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦ ، ٩٨ والإبانة ص ٧٣

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصبح الأعشى ج ١٣ ص ٢٥١

(٤) عرفوا بالجهمية نسبة إلى رئيسهم الأول جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ . = ٧٤٥ م)

(٥) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤ (٦) بغية المرتاد ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩

(٧) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ج ٢ ص ٣٢٧

وكما تنصل المعتزلة من اسم القدرية كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهمية ، وتبرأوا من جهم وأصحابه الجبرية . فكان جهم عندهم فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم الرافضى[1] . وفى الانتفاء من الجهمية يقول بشر بن المعتمر :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً … نفرُّ من ذكرهم فراراً
ننفيهم عنا ولسنا منهم … ولا همُ منّا ولا نرضاهم
إمامهم جهمٌ ، وما لجهم … وصحب عمرو ذى التقى والعلم ..؟[2]

٧ — الخوارج :

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعوهم « مخانيث الخوارج » . ذلك بأن المعتزلة ، ولا سيما شيخيهم الأولين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار مع قولهم إنه ليس بكافر[3] . ولهذا قال إسحاق بن سويد العدوى يهجوهم :

برئت من الخوارج لست منهم … من الغزّال[4] منهم وابن باب[5]
ومن قوم إذا ذكروا علياً … يردّون السلام على السحاب
ولكنى أحب بكل قلبى … وأعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصدّيق حبّاً … به أرجو غداً حسن المآب[6]

٨ — الوعيدية :

من أسماء المعتزلة ، غير ما ذكرت ، الوعيدية ، سماهم به أحد المرجئة فى شعر قاله فى هجاء أبى هاشم الجُبّائى :

---

(١) الانتصار ص١٢٦ (٢) الانتصار ص١٣٤ (٣) مروج الذهب ج٦ص٢٢

(٤) الغزال لقب واصل بن عطاء . لقب كذلك لأنه كان يكثر الجلوس فى سوق الغزالين ليتصدق على من يغشى ذلك السوق من النساء الفقيرات المتعففات (البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠)

(٥) هو عمرو بن عبيد بن باب (٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦

يعيب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرماً وعيدىٌّ أصر على الكبائر[1]

واسم الوعيدية آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد . وهذا القول أحد الأركان التى يقوم عليها الاعتزال ، ومعناه أن الله تعالى صادق فى وعده ووعيده ، وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة[2].

٩ — المعطلة :

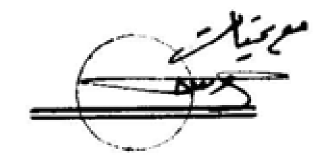
كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته[3]، أى تجريده تعالى منها . وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجوها ؛ فإن أهل الموصل أخذوا ، بعد هزيمة مروان بن محمد ، يسبونه وينادونه : يا معطل[4]، لأن مروان كان على مذهب المعطلة . وحين قام المعتزلة ، واقتبسوا من الجهمية الأولى قولها بنفى الصفات ، لزمهم اسم المعطلة .

ويقول الشهرستانى إن من معانى التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى تدل عليها[5]. وسنرى أن المعتزلة كانوا يلجأون فى الآيات التى لا توافق أغراضهم إلى التأويل ، فلا يبعد أن يكون ذلك سبباً آخر فى تسميتهم المعطلة . ونحن نجد بعض كتاب أهل السنة كابن قيم[6] يستعمل في كلامه عن المعتزلة لفظة المعطلة للدلالة عليهم . وقد وضع ابن قيم كتابه الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة وهو يقصد الرد على المعتزلة فى الدرجة الأولى .

وبكلمة وجيزة ؛ كثيرة هى أسماء المعتزلة ولكن أشهرها اثنان : أهل العدل والتوحيد وأهل الاعتزال : الأول أطلقوه هم على أنفسهم ورضوا به اسماً لهم ، والثانى

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٧ (٢) الانتصار ص ١٢٦
(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٩٢ (٤) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١
(٥) نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ١٢٣
(٦) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ و ج ٢ ص ١٤٣ ، ١٨٨ ، ٣٢٧

فرض عليهم ولزمهم فاضطروا إلى قبوله وراحوا يدافعون عنه ويثبتون فضله . ومن يطالع كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ، ولعله يكون الكتاب الوحيد الذى وصلنا سالماً من الكتب الكثيرة التى وضعها رجال هذه المدرسة ، يجد أن الخياط فى كلامه عن مدرسته وإخوانه لا يستعمل غير هذين الإسمين . وإذا كانت القاعدة أن ندعو الناس بأحب الأسماء إليهم ، أو بالأسماء التى يختارونها هم لأنفسهم ، علمنا أنه ليس للمعتزلة من اسم آخر سواهما ، وخصوصاً أهل العدل والتوحيد .



الفصل الثاني

ظهور المعتزلة

لم تعين أصول التاريخ العربى السنة التى ظهر فيها المعتزلة . وكل ما ذكرته أنهم ظهروا فى البصرة حول حلقة الحسن البصرى وانشقوا عنها . ونحن نعلم أن الحسن البصرى توفى سنة (+ ١١٠ هـ . = ٧٢٨ م .)[1]، وأن الرجلين اللذين أسسا مدرسة الاعتزال ، وهما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، ولدا سنة (٨٠هـ . =٦٩٩ م.)[2]، فلا يعقل أن يكونا قد بدآ هـذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما . وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا فى بداية القرن الهجرى الثانى فى سـنة محصورة بين (١٠٠ — ١١٠ هـ .) . وهذا يوافق ما يذهب إليـه المقريزى من أنهم ظهروا بعـد المائة الأولى من سنى الهجرة[3] .

ويحـاول الإمام ابن المرتضى (+ ٨٤٠هـ . = ١٤٣٦ م .) أن يظهر أنهم أقدم من ذلك كثيراً . فقد وضع لهم سنداً ينتهى إلى النبى صلوات الله عليه وسلامه . فهو يروى عن أبى إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة : وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ؛ إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيـد ، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبى هاشم عبد الله ، وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية ، وهذا عن والده على بن أبى طالب، وأخذه على عن النبى صلى الله عليه وسلم[4] . ويستدل ابن المرتضى

(١) الوفيات ج ١ ص ١٨٠

(٢) واصل بن عطاء (٨٠ — ١٣١ هـ . = ٦٩٩ — ٧٤٨ م .) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٣ وعمرو بن عبيد (٨٠ — ١٤٤هـ . = ٦٩٩ — ٧٦١ م .) الوفيات ج ١ ص٥٤٨

(٣) يقول المقريزى إن المعتزلة ظهروا بعد المائتين من سنى الهجرة فى زمن الحسن البصرى. وهذا خطأ واضح. والأرجح أنه وقع أثناء النسخ أو الطبع ، وأن المقريزى قصـد بعد المائة وليس بعد المائتين . (الخطط ج ٤ ص ١٨٣)

(٤) المنية والأمل ص ٤ — ٥

على صحة هـــذا القول بأن محمد بن الحنفية هو الذى ربّى واصلا وعلمه حتى تخرّج واستحكم[1]، وأخذ عنه علم الـكلام[2] . وقيل سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد ابن الحنفية فأجاب : « إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره فى واصل بن عطاء[3] » . وذكر الخوارزمى أن أبا هاشم قال للسائل : « أنظر إلى أثره فى واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد . ماذا أقول فى جمر هذا شرره ، وفى سيف هذا أثره ، وفى كريم هذا نتاج سؤدده وآثار يده . . ؟ ![4] » وليس لنا أن نظن أن هذا السند بحذافيره من وضع ابن المرتضى ، فقد كان شىء منـه معروفاً قبله . روى الشهرستانى أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية[5] . ولـكن يظهر أن ابن المرتضى هو الذى أكمله وأوصله إلى النبى . ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة ، حملهم على وضعه ونسبته إلى على بن أبى طالب أن عدداً كبيراً منهم دخل فى مذهب الاعتزال فى القرن الرابع الهجرى[6] ، ولذلك فهو لا يرد مفصـلا إلا فى كتاب إمام الزيود الشيعة فى اليمن .

وهنـاك رواية أخرى تقول إن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصرى[7] . يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحداً منهم لأنه قال بالعـدل ونفى القدر فى رسالة بعث بها إلى عبـد الملك بن مروان[8] . وقد أقر واصل فى رسالة أرسلها إلى عمرو بن عبيد ، قبل أن ينضمّ عمرو إليه ، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه ، أنه على طريقـة الحسن البصرى وعلى آرائه[9] . ويذكر الخوارزمى أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصرى اعتداد الحجازيين بالشافعى والزيدية بزيد بن على[10] فإن

---

(١) المنية والأمل ص٥ (٢) المنية والأمل ص١٠ (٣) المنية والأمل ص١١

(٤) رسائل الخوارزمى ص٥٠ (٥) الملل والنحل ج١ ص٥٧

(٦) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز ج١ ص٣٣٢ — ٣٣٣

(٧) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ (٨) المنية والأمل ص١٢ — ١٤

(٩) العقد الفريد ج١ ص٢٠٨ (١٠) رسائل الخوارزمى ص ٣٨

كان واصل قد انشق عن الحسن البصرى فى مسألة مرتكبى الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه فى الأصول الأخرى كنفى القدر .

الآن وقد عرفنا مكان ظهور المعتزلة ، وحددنا وقت ظهورهم ، بقى علينا أن ننظر كيف تم ذلك . وفى هذه الحال نجد أن المعتزلة قاموا تحت تأثير أربعة عوامل مختلفة يحتاج كل واحد منها فى تفهمه إلى اهتمام زائد وشرح وافر :

١ — حل مشاكل الخلاف بين المسلمين :

على أثر ركود حركة الفتوح واستقرار المسلمين فى الأمصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعية كثيرة كان حتماً عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولا شافية يقبلها الدين الجديد وتلتئم مع روح الشريعة السمحة، فقد كان للدين فى ذلك العصر أكبر الأثر فى نفوس الناس الذين كانوا يتوخون فى كل ما يصدر عنهم من أعمال وأقوال أن تكون مطابقة لتعاليم دينهم متسقة معها . والمشكلة التى أثارت — أكثر من سواها — اهتمامهم هى مشكلة مجرمى الأمة أو من يدعون مرتكبى الكبائر التى مادون الشرك، فقد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة وما جرّ وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان ، وألقحت الحرب بين على بن أبى طالب وبين أصحاب الجمل ، ثم بين على وبين معاوية ، فتفرق المسلمون أحزاباً وشيعاً ، ووقعوا فى صراع دموى رهيب أجرى دماءهم الذكية أنهاراً ، وأطاح بالطيبين من أعلام الصحابة وأركان الإسلام . . . وراح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً ، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بتراشق السباب وتبادل اللعنات . يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو والترف وأسباب الفساد . فخز ذلك فى نفوس القوم ، ولا سيما أقطاب الدين وأرباب العلم ، وساءهم أن يروا إخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصى ويقتل بعضهم بعضاً بلا حرج ، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون

أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، كل بحسب اجتهاده، فكثرت فى ذلك المناظرات، واشتدت المجادلات، واختلف الرأى.

وقد يكون من الضرورى قبل التعمق فى هذا الموضوع أن أعرّف الكبائر: أجمع المسلمون على أن الكبائر نوعان: الأول كبيرة الشرك وهى أكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة[1]، وصاحبها كافر مخلد فى النار. فقد قال تعالى: « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[2] ». وجاء فى الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار[3] ». وسأل عبدالله النبىّ: أى الذنب أعظم..؟ فقال: أن تجعل لله نداً[4]. والنوع الثانى هو الكبائر التى ما دون الشرك، وهى كما ورد فى كتب الحديث تسع: قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، والزنا، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، والسحر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولى عن الزحف، وقذف المحصنات[5]. ويظهر أن كبيرتى القتل والزنا كانتا أسوأ من غيرها لأن الله تعالى وضعهما بعد الكبيرة المطلقة فى قوله: « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً[6] ».

قال أهل السنة والجماعة فى مرتكب الكبيرة التى ما دون الشرك من ملة الإسلام إنه مؤمن، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان، ولكنه يعاقب عليها[7].

---

(١) العقائد النسفية للامام عمر النسفى ص١١٧ (٢) سورة النساء آية ٥١
(٣) صحيح مسلم ج١ ص٦٥ (٤) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣
(٥) صحيح مسلم ج١ ص٦٣ — ٦٤ (٦) سورة الفرقان آية ٦٨
(٧) العقائد النسفية ص ١١٧ — ١١٨ يستدل النسفى على ذلك بأمرين:
١ — إجماع الأمة من زمن النبى إلى وقته الصلاة على من مات من المسلمين عن غير توبة، والدعاء له، ودفنه فى مقابرها مع علمها بحاله.
٢ — إطلاق القرآن لفظة الإيمان على العاصين:
ا — « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص. »
ب — « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا. »
(العقائد النسفية ص١١٨)

وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة فى مرتكب الكبيرة ، ووضعوا فيه حكما مخالفاً ، فقالوا إن مرتكب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد فى النار[1] . ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً دون العمل .

وكما رفض الخوارج حكم السنة ، اعترض المرجئة على حكم الخوارج ، وكوّنوا فى مرتكب الكبيرة رأياً جاء رداً عليهم قبل غيرهم . وإذ كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو عمود الدين وليس العمل ، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن ، وامتنعوا من تعيين القصاص الذى يستحقه على كبيرته ، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء[2] .

ثم تعاظم الخلاف بين الفرق الإسلامية فى هذا الصدد واحتدم الجدال ، وصارت تعقد فى مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التى كان أهمها وأشهرها حلقة الحسن البصرى . والمعروف أن الحسن البصرى حاول أن يحل هذه المشكلة فقال إن مرتكب الكبيرة المسلم « منافق[3] » . ولكن البغدادى يسفه هذا القول ، ويرى أن المنافق شر من الكافر المظهر للكفر[4] .

فى ذلك الجو ظهر المعتزلة . وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير

---

(١) العقائد النسفية ص١١٧
هناك خلاف بين فرق الخوارج فى هذا الحكم . فقد قال الأزارقة إن مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله ، وإن أطفال المشركين مشركون أيضاً ، ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم . وقال الصفرية بقول الأزارقة ولم يقروهم على استحلال قتل الأطفال . وقال النجدات : إذا كان الذنب قد أجمع المسلمون على تحريمه فرتكبه كافر مشرك ، وإذا كان مما اختلف فيه فيترك أمر مرتكبه لأهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم ، وقد عذروا من ارتكب ذنباً وهو يجهل تحريمه . وقال الإباضية إن مرتكب الكبيرة مع معرفته بالله تعالى وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك .
(الفرق بين الفرق ص ٩٧)

(٢) الملل والنحل ج١ ص١٤٥

(٣) الانتصار ص ١٦٤ ، والعقائد النسفية ص١١٩

(٤) الفرق بين الفرق ص٩٧

مرضية للجميع . فحكم أهل السنة رأى فيه البعض شيئاً من التساهل ، وحكم الخوارج كان عظيم القسوة متناهياً فى التطرف شأنهم فى أكثر عقائدهم ، والمرجئة جبنوا عن إعطاء حكم قطعى فكانوا كأن لم يفعلوا شيئاً ، وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بادِيَ الضعف . وهكذا كان المجال واسعاً والباب مفتوحاً لظهور حلول أخرى . وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة . ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان[1] ، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة[2] ، فإنه قرّر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر[3] ، ودعاه فاسقاً[4] .

دونكم القصة التى يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزلة : دخل أحدهم على الحسن البصرى وهو يدرس فى مسجد البصرة فقال : « يا إمام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، (وهم وعيدية الخوارج) ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً . . ؟ » فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : « أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر » .

---

(١) العقائد النسفية ص ١١٧ (٢) الانتصار ص ١٦٧

(٣) الانتصار ص ١٦٤ — ١٦٨ (٤) العقائد النسفية ص ١١٩

يرى البغدادى أن أهل السنة أيضاً يدعون مرتكب الجريمة فاسقا . (الفرق بين الفرق ص٩٧ـ ٩٨) وإذاً فالفاسق على رأى أهل السنة مؤمن ولكنه يستحق العقاب على فسقه ، وعلى رأى المعتزلة هو لا مؤمن ولا كافر ، إذ الفسق مرتبة بين الإيمان وبين الكفر . غير أن النسفى يعترض على رأى المعتزلة وعلى قول البغدادى ، ويقول إن الفاسق كافر لأن الكفر هو أعظم الفسوق لقوله تعالى : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » . (العقائد النسفية ص ١٢٠)

ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضمّ إليه ، فقال الحسن : « اعتزل عنا واصل » ، فسمى هو وأصحابه معتزلة[1] .

يظهر من سياق هذه القصة أن واصل بن عطاء أصدر حكمه فى مرتكب الكبيرة قبل أستاذه الحسن البصرى . لكن أبا الحسين الخياط يذكر أن رأى الحسن فى هذه المسألة كان معروفاً من قبل ، وأن واصلا إنما وضع حكمه المشهور للرد على الحسن وعلى غير الحسن[2] . وقد روى ابن قتيبة أن الذى اعتزل مجلس الحسن البصرى هو عمرو بن عبيد[3] ، وذكر ذلك الحصرى أيضاً[4] ، ولعله نقل عن ابن قتيبة . فبناءً على هذه الرواية يكون عمرو بن عبيد هو مؤسس الاعتزال وليس واصل بن عطاء ، ولكنها رواية ضعيفة أغلب الظن أنها نشأت بسبب ملازمة عمرو لواصل ، ولأنه كان ممن ترك حلقة الحسن البصرى وتبع واصلا . ومما يبعث على الدهشة أن واصلا رغم مخالفته للخوارج وقوله إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، وافقهم على تخليده فى النار . وفى هذا ، على ما يقول البغدادى ، تناقض بيّن[5] . بيد أن واصل بن عطاء استدرك فقال إنه يُخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار ، وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة[6] .

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين فى الخلافة . وكان أهل ذلك العصر مختلفين فى هذه المسألة أيضاً . فشيعة على بن أبى طالب يكفّرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه فى الخلافة ، وجماعة معاوية يلعنون علياً فى المساجد ، والخوارج يقولون إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم علياً وإن علياً كان على حق فى قتال أصحاب الجمل وفى قتال أصحاب معاوية بصفين

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥
(٢) الانتصار ص ١٦٥
(٣) كتاب المعارف ص ١٦٦
(٤) زهر الآداب ج ١ ص ٩٤
(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٨
(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦

في وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم ، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا علياً فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطأهم لم يكن كفراً ولا فسقاً ، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة . فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال ، وخرج عليها ، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع . فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه ، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطىء ، غير أنه لا يستطيع أن يعيّن أيهما المخطىء ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما [1] . كذلك قال في أصحاب الجمل وفي المتلاعنين إن أحدهما مخطىء فاسق ، وقد يكون الفسقة من الفريقين ، وإذ كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفض شهادتهما . وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهما جميعاً [2] .

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرّض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه . وكانت آراء الأحزاب الإسلامية في الخلافة متضاربة : فأهل السنة يقولون إن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش ، وإنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها . والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتعيين الإلهي . والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك ، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبداً حبشياً . فجرّب واصل أن يوحّد هذه الآراء المتباينة ويكوّن منها حلا يرضى الجميع ويجيء وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج . فقال إن الإمامة باختيار الأمة ، وحجته في ذلك أن الله عز وجل لم ينصّ على رجل بعينه ، ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه ، وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج . وقال أيضاً

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ — ١٠١

إن كل مسلم سواء أ كان من قريش أم من غيرها إذا كان من أهل العدالة والإيمان يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة . وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج . وزاد على ما تقدم أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر[1] ، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجود الإمام فى كل وقت إن حاضراً أو غائباً .

هكذا ظهر المعتزلة ، وكان رئيسهم الأول ومؤسس فرقتهم واصل بن عطاء . وواضح مما تقدم أن المسلمين فى الوقت الذى ظهرت فيه هذه الفرقة كانت لهم بعض المشاكل الحيوية وأن المعتزلة قاموا ليحلوا تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاماً حسبوا أنها ترضى الجميع وتحوز قبولهم وتصلح ذات البين بينهم . وممن يذهب إلى هذا القول المستشرق نيبرج[2] . فلا ريب إذاً أن القول بالمنزلة بين المنزلتين هو أول قواعد المعتزلة ومن أعظم أصولهم . إنه الأساس الذى قاموا عليه ، والنواة التى تجمعوا حولها ، حتى إن اسمهم المشهور إنما اشتق من هذا القول لا من غيره .

٢ — أثر الديانات الأخرى :

لا جرم أن للقول بالمنزلة بين المنزلتين أهمية كبيرة فى تاريخ المعتزلة ، ولا جرم أيضاً أنه كان القضية الأولى التى ألفت بين قلوبهم . لكنه لم يكن ، كما بدأوه ، سوى مسألة فقهية أخلاقية ؛ فمن غير المعقول أن يكون رابطة دائمة تجمع بين أفراد فرقة الاعتزال ، وليس فيه من القوة والإغراء ما يجعله صالحاً لذلك . ولو أن المعتزلة اقتصروا عليه لما قامت لهم قائمة ولتشتت شملهم سريعاً . ذلك بأن الجماعة ينبغى أن تكون لهم مبادىء عقلية أخلاقية يؤمنون بها . . . مبادىء يعتقدون أنها تقوم على الحق والعدل أو على نحوهما من المثل العليا . وقد قيِّض للمعتزلة مثل هذه المبادىء السامية فدانوا بها وانبروا يدافعون عنها ويجاهدون فى سبيلها ، وأصبحت عقيدتهم فيها راسخة وإيمانهم بها متيناً إلى حد أن نشطوا إلى نشرها بين المسلمين بكل ما أوتوا

---

(١) مروج الذهب ج ١ ص ٧١ ، ج ٦ ص ٢٤ (٢) مقدمة الانتصار ص ٥١

من قوة . ولما ابتسم لهم الدهر فى عهد المأمون وانتهى إليهم الأمر سعوا لحمل الناس على اعتناقها بالحجة والإقناع أولا ، ثم بالقوة والإكراه . وهذا شأن أصحاب المبادىء غالباً ، يعجبون كثيراً بها ، ويتعصبون دوماً لها ، ويودون لو يرون الناس جميعاً يتبعونهم فيها ويقرونهم عليها . .

شهدت صحراء العرب شروق شمس الإسلام ، وهبط به الوحى إلى بطاح مكة ورحاب طيبة . بيد أن هذا الدين لم يبق محصوراً فى الصحراء ؛ إذ ما لبث المسلمون أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أقطار الشرق الأدنى ، ونفذوا إلى مصر ودوّخوها . وقد وجدوا فى البلاد التى عنت لهم أقواماً يدينون بديانات شتى . ففى سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية ، وفى العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة (١) والصائبة والسمنيّة . فكان لزاماً على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان ، وكان لا بدّ لهم من الاتصال المستمر بهم ، فتأثروا بآرائهم وأفكارهم ، وتسربت إلى الإسلام من عقائدهم ، نتيجة ذينك الاحتكاك والتأثر المتواصلين ، ما كان أئمة السلف لا يقرونه ولا يرضون به .

وقد تمّ ذلك التأثر بطرق مختلفة . فمن أهل تلك الأديان من تركوا أديانهم ودخلوا فى الإسلام . لكنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من عقائدهم القديمة ، ولم يتسنّ لهم أن يتجردوا من سلطانها ، لأن للمعتقدات الدينية على نفوس الناس قوة نافذة وهيمنة عظيمة فلا تزول بسهولة ولا تنسى بسرعة . ولهذا فإنهم نقلوا إلى الإسلام — عن غير تعمد أو سوء قصد — بعض تلك المعتقدات ونشروها بين أهله .

ومنهم — وهذا يصح عن الفرس كما سنرى — من اعتنق الإسلام لا عن إيمان به أو تحمس له وإنما لغايات فى نفوسهم . فعل بعضهم ذلك طمعاً فى مال يجنيه أو جاه يناله ، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم

---

(١) أهم فرق المجوسية هى الثنوية والزرادشتية والمانوية والديصانية والمزدكية والمرقيونية . (الملل والنحل ج ٢ ص ٦٢ — ٧٦)

وهدموا ملكهم . فأظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته ، ودأبوا على محاربته والكيد له ، فكانوا خطراً عليه كبيراً ، وشرًّا مستطيراً ؛ لأنهم ما انفكوا ينفثون فيه ما فى صدورهم من الغلّ والغيظ ، ويروّجون بين أبنائه من الأفكار والآراء ما لا تقرّه العقيدة الإسلامية ، حباً فى تشويه تلك العقيدة ورغبة فى إفسادها .

وكثيرون من غير المسلمين تمسكوا بأديانهم الأصلية ، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة ولم يتدخل فى شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية . ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها فى عهد بنى أمية ، ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية فى أمور الإدارة ، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا فى تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا مدنيـة الفرس وحضارة البيزنطيين ، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين . وهكذا كانوا يحيون بين ظهرانى المسلمين ، ويحتكون دوماً بهم . . والاحتكاك يؤدى إلى تبادل الرأى ، والآراء سريعة الانتقال شديدة العدوى .

بعد هـذه المقدمة أحسب أننى أستطيع أن أبين أثر الديانات الأخرى فى ظهور الاعتزال . لا جرم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل لاهوتية هامة لم تكن لتخطر لهم ، غير أن السلف تخوّفوا منها وتجنبوها وحظروا على الناس الخوض فيها ؛ أولاً لأنهم كانوا يرون فى الكتاب والسـنة ما يكفيهم فى حياتهم فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينيـة أخرى خارجة عنهما ، وثانيـاً لأنهم كانوا لا يقرون الجدل فى أمور الدين ولا يحتملون المناقشة ؛ إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل . غير أن مثل ذلك الوجوم لا يمكن أن يدوم طويلا . فسرعان ما قام من بين المسلمين رجال وقعوا تحت تأثير تلك المسائل ، وكان عنـدهم شىء كثير من الجرأة وحب الاستطلاع ، فأقبلوا عليها يدرسونها بدقة ويمحصونها بعناية فائقة ، ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية . . . أولئك الرجال هم جماعة المعتزلة وأسلافهم القدرية والجهمية .

قد كان لليهود ، ولا شك ، بعض الأثر فى ظهور المعتزلة . ويظن أنهم هم الذين نشروا المقالة فى خلق القرآن . روى ابن الأثير أن أول من نشرها منهم لبيد بن الأعصم

عدو النبي صلى الله عليه وسلم اللدود الذى كان يقول بخلق التوراة . ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف فى خلق القرآن فكان أول من فعل ذلك فى الإسلام . وكان طالوت هذا زنديقاً فأفشى الزندقة[1] . وذكر الخطيب البغدادى أن بشراً المريسى (+ ٢١٨ هـ . = ٨٣٣ م) المرجىء المعتزلى أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديًّا صبّاغاً بالكوفة[2] وفى رواية أخرى لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى (+ ١١٩ هـ . = ٧٣٧ م) . وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودى[3] .

لكن الديانة التى كان أثرها فى الاعتزال أكبر من أثر غيرها هى المسيحية . وهذا يقضى علينا الواجب أن نعنى بذلك الأثر ونتناوله بشىء من الاهتمام وبما أمكن من التفصيل . إن الأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التى أثارها المسيحيون والتى كانت تشغل لاهوتيّى المسيحيين أنفسهم ، كثيرة : منها أن الأمويين قربوهم إليهم ، واستعانوا بهم ، وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية . فقد جعل معاوية بن أبى سفيان سرجون (Sergius) بن منصور الرومى المسيحى كاتبه وصاحب أمره[4] . وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته ، فكان اليزيد يستشيره فى الملمات ويسأله الرأى[5] . ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقى[6] الذى خدم الأمويين زمناً ثم اعتزل العمل سنة (١١٢ هـ . = ٧٣٠ م .) والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل فى الأبحاث الدينية ويصنف الكتب

---

(١) ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩ (٢) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

(٣) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩

(٤) الطبرى ج ٦ ص ١٨٣ ، وابن الأثير ج ٤ ص ٧

(٥) الطبرى ج ٦ ص ١٩٤ ، ١٩٩ ، وابن الأثير ج ٤ ص ١٧

(٦) هو القديس يحيى الدمشقى (٨١ — ١٣٧ هـ = ٧٠٠ — ٧٥٤ م) واسمه العربى منصور . كان يحيى الدمشقى عالماً كبير القدر من علماء الدين ، وقديساً محترماً فى الكنيستين الشرقية والغربية .

اللاهوتية[1]. وليس من يجهل الأخطل الشاعر المسيحى الذى قدّمه الأمويون وأغدقوا عليه العطايا وجعلوه شاعر بلاطهم ، وكيف كان يزيد بن معاوية يعتمد عليـه فى الرد على أعداء بنى أمية وهجوهم[2].

إن احتكاك المسلمين بأولئك المسيحيين لا يمكن أن يكون قد مضى دون أن يترك فيهم أثراً ، ولا سيا برجل ممتاز كيحيي الدمشقى الذى كان آخر علماء اللاهوت الكبار فى الكنيسة الشرقية وأعظم علماء الكلام فى الشرق المسيحى[3]. قال آير : إن يحيي الدمشقى آخر آباء الكنيسة الشرقية وممثل اللاهوت المسيحي فيها ، وإن كتاباته هى زبدة تعاليم تلك الكنيسة[4]. وقال مكيفرت إن اللاهوت المسيحى وصل ذروته فى زمن يحيي الدمشقى الذى وضع فى كتبه خلاصة مابلغه الفكر المسيحى فى الشرق[5]. ومن مطالعة أقوال الدمشقى فى كتابه « الإيمان الأرثوذكسى — Concerning The Orthodox Faith » يتضح لنا مقام الرجل فى علم الكلام ، وكيف كان يعتمد فى الدفاع عن عقائده الدينية على الأدلة العقلية . ومما يؤيد هذا القول أن يحيي وضع كتاباً فى تفسير اللاهوت المسيحى طبّقه على فلسفة أرسطو المنطقية[6]. يضاف إلى هذا أن أثر الدمشقي لم يقتصر على الشرق المسيحى بل تعداه إلى الغرب فترجم كتابه فى الإيمان الأرثوذكسى إلى اللاتينية ، وقدره علماء الغرب حق قدره ، واطلع عليه توما الأكوينى — Thomas Aquinas — (ـ ٦٧٣ هـ . = ١٢٧٤ م .) أعظم متكلميهم واستفاد منه[7]. فإذا كان أثره قد نفذ إلى الغرب البعيد أفلا يكون

---

(١) المقالة "John of Danascus" فى الموسوعة البريطانية ج ١٣ ص ١٠٢

(٢) الأغانى ج ١٤ ص ١١٧

(٣) Early and Eastern. ص ٣٠٨ A history of christian thaught و A. C. Mc Giffert

(٤) J. C. Ayer, A Source book for ancient Church history ص ٦٩١

(٥) Mc Giffert ص ٣٣١

(٦) المقالة "John of Danascus" فى الموسوعة البريطانية ج ١٣ ص ١٠٣

(٧) Mc Giffert ص ٣٣٠

من المستغرب ألا يتأثر به العرب المسلمون الذين كان الدمشقى يعايشهم ويتعاون معهم ويتكلم لغتهم ..؟

إن مجرد وجود يحيي الدمشقى وأمثاله من المتكلمين بين المسلمين كاف لإحداث التأثير، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاور واشترك المسلمون والمسيحيون فى مناظرات دينية وطال بينهم الجدل واشتد الحوار هؤلاء يؤيدون دينهم وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم ..؟ أقول ذلك لأننا نستدل من كتابات يحيي الدمشقى وتلميذه ثيودور أبى قرة (+٢١١ هـ . = ٨٢٦ م .) أسقف حران أن مثل هذه المناظرات كانت مألوفة فى ذلك الزمان، فقد ورد فيها نماذج من محاورات جرت بين المسلمين و بين المسيحيين واشترك فيها يحيي الدمشقى وكان يبدؤها على هذا النحو : « إذا قال لك العربى كذا وكذا أجبه بكذا ... »[1] وأشار مكيفرت إلى تلك النماذج فقال إن من جملة الكتب التى صنفها يحيي الدمشقى كتاب فى الدفاع عن النصرانية وضعه فى شكل محاورة بين عربى و بين مسيحى[2]. والذى يظهر من كل هذا أن الأمويين الأولين كانوا متسامحين فى الدين فلم يمانعوا فى قيام مناقشات من هذا النوع . وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويلة ثم استؤنفت فى زمن المأمون الذى كان أكثر من الأمويين تسامحاً وأعظم تقديراً للعلم . جاء فى نفح الطيب أنه حدثت مناظرة بين العتابى و بين أبى قرة أمام المأمون فى المسيح عليه السلام[3]. كذلك جرت لأبى قرة محاورة فى حضرة المأمون بينه و بين بعض العلماء من العراق والشام دونها فى كتاب خاص[4]، وكانت لأبى قرة منزلة رفيعة بين اللاهوتيين الشرقيين، ذلك بأنه سار على أعقاب يحيي الدمشقى وجاراه فى طريقته فأصبح أعظم الكتبة الكنسيين وأبرعهم فى المصنفات

---

(١) نقلا عن Mac Donald ص ١٣١ — ١٣٢

(٢) Mc Giffert ص ٣١٠ (٣) نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٣

(٤) مجلة المشرق ج ٦ ص ٦٣٣ — ٦٣٥ · مقال عن ثيودور أبى قرة بقلم الخورى قسطنطين باشا الراهب . جاء فى هذا المقال أن نسخاً من ذلك الكتاب الجدلى موجودة فى مكتبة باريز، وأن قسطنطين باشا نفسه عثر على نسخة منه أدخل عليها النساخ أغلاطاً كثيرة لكثرة تداول الأيدى لها.

الجدلية حتى صار يتخذ حجة فى تفنيد مزاعم المبتدعين من المسيحيين [١]

وعلاوة على ما تقدم فقد وردت فى كتب الأصول العربية نصوص تشير إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض أقوالهم. جاء فى الأغانى أن أعشى بكر أخذ القول فى القدر عن العباديين نصارى الحيرة، لقنوه إياه حين كان يأتيهم ليشترى الخمر، وكان راوية الأعشى عباديا أيضاً [٢]. ويظهر من شعره أنه كان عدلياً ينفى القدر، فما يؤثر عنه قوله:

استأثر الله بالوفاء وبالعد ل وولّى الملامة الرجلا [٣].

وذكر المقريزى أن أول من تكلم بالقدر فى الإسلام هو معبد الجهنى (+ ٨٠ هـ. = ٦٩٩ م.)، أخذ ذلك عن نصرانى من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسوارى [٤]. أما ابن نباتة فقد أتى برواية أخرى وهى أن أول من تكلم بالقدر فى الإسلام رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر وعنه أخذ معبد الجهنى [٥]. وروى ابن قتيبة أن غيلان الدمشقى أكبر داعية إلى القدر بعد الجهنى كان قبطياً، فهو يدعوه « غيلان القبطى » [٦]، وفى ذلك إشارة إلى أصله المسيحى. على أننا يجب ألا نأخذ هذه الأقوال عن تأثر القدرية بالمسيحيين قضية مسلمة؛ أولا لأن المصادر التى أوردتها متأخرة، ثم لأنه قد يكون أعداء القدرية اتهموهم بتقليد المسيحيين والأخذ عنهم حين وجدوهم يوافقون المسيحيين فى الاستطاعة وحرية الإرادة، ليثيروا الناس ضدهم ويؤلبوهم عليهم.

بقى الدليل الأخير على تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحى وهو ما نراه من الشبه العظيم بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيى الدمشقى والمسائل الدينية التى كان يعالجها. فلا يعقل أن يكون ذلك الشبه وليد المصادفة، أو من قبيل توارد الأفكار

---

(١) المشرق ج ٦ ص ٦٣٣
(٢) الأغانى ج ٨ ص ٧٦
(٣) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٥
(٤) الخطط ج ٤ ص ١٨١
(٥) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٥٧
(٦) كتاب المعارف ص ١٦٦، ٢٠٧

والخواطر ، لأنه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة ، بل يظهر جلياً فى مسائل متعددة أكتفى بذكر خمس منها :

١ — **القول بخير الله تعالى :**

كان يحيي الدمشقى يقول إن الله خير ، ومصدر كل خير[١] ، و إن الفضيلة هبة منه تعالى بها أصبح الإنسان قادراً على فعل الخير ، فلولا المعونة الإلٰهية لما استطاع أحد أن يأتى شيئاً من الخير أبداً[٢] . ولما كان جلَّ وعلا خيراً فقد أخرج الإنسان من العدم ليشاركه فى خيره[٣] . فإن خيره الفياض جعله لا يجد راحة فى البقاء وحيداً فأوجد المخلوقات لتتمتع بنعمه وتأخذ نصيبها من خيراته[٤] . وسنرى قريباً أن المعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول فى خير الله تعالى ، ويرون أن الله لا يفعل الشر ولا يوصف بالقدرة على فعله .

٢ — **القول بالأصلح :**

ثم إن يحيي الدمشقى كان يرى أن الله تعالى يهيىء لكل شىء فى الوجود ما هو أصلح له[٥] . وهذا شبيه بعقيدة الأصلح التى مثلت دوراً مهمًّا فى تاريخ المعتزلة والتى سأتحدث عنها مطولا فى باب العقائد . وخلاصتها أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم .

٣ — **نفى الصفات والأسماء :**

وكان يحيي ينفى الصفات الأزلية ، وحجته فى ذلك أننا لا نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته[٦] ؛ لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق الطبيعة ،

---

(١) Nicene & Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ص ١

(٢) Ibid ص ٤٢ — ٤٣ (٣) Ibid ص ١٤ (٤) Ibid ص ١٨

(٥) Ibid ص ١ (٦) Ibid ص ٤

ولأن الله تعالى لم يطلعنا على جوهره فحسب ، بل لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإدراكه[1] . والذين يطلقون على الله بعض الصفات كالقدم والحياة والسمع والبصر يخطئون كثيراً ؛ لأن هذه الصفات تقتضى التركيب فيكون تعالى مركباً من عناصر مختلفة ، وذلك ما لا يجوز فى حقه تبارك وتعالى لأنه عنصر واحد غير مركب . ولو قد أطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات فإن علينا أن نفهم تماماً أنها لا تدل على جوهره (Nature) بل تتبع طبيعته (Essence) فقط وتختص بها ، وإن علينا أن نذكر دوما أنها مجرد صفات سلبية ، فإذا قلنا إنه تعالى لا أول له فالمعنى أنه غير مخلوق أو غير قابل للفناء ، وإذا قلنا إنه خير فالمعنى أنه لا يفعل الشر[2] .

وقد حمله نفى صفات البارى تعالى على نفى أسمائه أيضاً . فلما كان من المستحيل علينا أن نفهمه تعالى أو ندرك جوهره ، لذلك كان لا أسماء له . ولهذا قال الدمشقى إنه ينبغى ألا نطلق اسماً مّا على جوهر الله الذى نجهله . وإذا كنا نطلق عليه تعالى بعض الأسماء فليس معنى ذلك أنها حقيقةً أسماؤه ، وليس لنا أن نستدل منها على جوهره ، فما هى فى الواقع إلا وسيلة تعيننا على فهمه تعالى[3] .

وهل هذا القول فى تعطيل الصفات ونفى الأسماء الحسنى سوى ما ذهب إليه المعتزلة وجعلوه أساس مدرستهم وبذلوا جهدهم فى تأييده ونشره وحمل الناس ، ولو بالقوة ، على الأخذ به . . ؟!

٤ — المجاز والتأويل :

كذلك تعرض يحيى الدمشقى لمسألة التجسيم والتشبيه، فقال إنه وردت فى الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه ، وإن الناس فى حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدى إليهما . ذلك بأن الناس اعتادوا أن يستعملوا العبارات

---

(١) Ibid ص ١٤

(٢) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ص ١٢

(٣) Ibid ص ١٤

المعروفة فى كلامهم ، والصور والتشابيه المأخوذة من حياتهم المألوفة لديهم . فحيثما وجدنا مثل هـذه العبارات والصور التى تتضمن معنى التجسيم والتى تشبِّه الله بخلقه ، سواء فى الكتاب المقـدس أو غيره ، يجب أن نعتبرها مجازاً أو رموزاً ، وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله تعالى ، ويجب أن نعمد لذلك إلى تأويلها . فإن فم الله تعالى هو إرادته لأننا باللسان نملى إرادتنا ، وسمعه لا يعنى إلا استعداده لقبول الدعاء ، وعينه تعالى ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء ومراقبة كل شيء ، وهكذا ...[1]

وسيتضح لنا بعد قليل أن المعتزلة ساروا على هذه الخطة ، فنفوا الأحاديث النبوية التى تقول بالتشبيه ، وتأوّلوا الآيات القرآنية التى تحمل معنى التجسيم كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك .

٥ — حرية الإرادة :

كان يحيى الدمشقى من نفاة القدر ودعاة حرية الإرادة . ورأيه فى ذلك أن أفعال العباد لا تجرى كلها بقضاء الله وقدره . فقد قال إننا نستطيع أن نفرق بين نوعين من الأفعال : أولهما الأفعـال الجبرية التى تعرض للإنسان لا شعورياً كالولادة والنموّ ، والتى يقدم عليها الإنسان إما مكرها و بتأثير قوة خارجية كالأكل والنوم ، أو خطأ كأن يطلق سهماً على صيد فيصيب من حيث لم يقصد رجلا مّا ويرديه قتيـلا . وثانيهما الأفعال الاختيارية التى يأتيها الإنسان بمحض رغبته واختياره ، وبعد التفكر والتروى ، وهو يعرف لماذا أقدم عليها ، ويقـدر ما عسى أن ينتج عنها ، وينتظر من ورائها المنفعة واللذة ، ويستحق عليها المدح أو الذم[2] . فالأفعـال الجبرية تجرى بقضاء الله وقدره[3] ، وأما الأفعـال الاختيارية فالإنسان يتمتع فيها بحرية الإرادة والاختيار ، فهو قادر على أن يأتيها أو يمتنع منها[4] . ذلك بأن القدرة لا تتم إلا إذا قدر

---

(١) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ، ص١٣

(٢) Ibid ص ٣٨ — ٣٩ (٣) Ibid ص ٤١

(٤) Ibid ص ٤

الإنسان على فعل الشيء وعلى تركه ، أو على الاختيار بين الشيء و بين ضده ، كأن يصدق فى قوله أو يكذب ، يفى لصديقه أو يخونه ، يسرع فى مشيه أو يبطىء .

هكذا وضع يحيي الدمشقى عقيدته فى القدر واضحة جلية . . . فالقدر ، فى نظره فيما يختص بالأفعال الجبرية ، هو أن تلك الأفعال من صنع الله تعالى وتقديره ، وأما فيما يختص بالأفعال الاختيارية فهو أن الله يعلم أنها ستحدث قبل حدوثها [١] . وحجته فى تقسيم الأفعال على هذا المنوال أن من أفعال العباد ما لا صنع لهم فيها ولا تقدير فهى من صنع الله ، ومنها ما هو ظلم ولؤم فلا يعقل أن تنسب إلى الله [٢] . فالله تعالى لم يشأ الشر ولا يجبر الناس على فعل الخير [٣] ، والإنسان له ملء الحرية أن يلزم الفضيلة و يطيع الله أو يتنكبها و يتبع الشيطان ، والشيطان يدعو الناس إلى الشر فقط ولا يكرههم عليه [٤] .

و بعد أن يفرغ الدمشقى من تحديد القدر ينتقل إلى تقرير حرية الإنسان فى أفعاله الاختيارية ، ويحاول أن يدافع عن تلك الحرية ويثبت ضرورتها . فهو يقول إن الإنسان يجب أن يتمتع بحرية الإرادة لأنه حيوان عاقل مزود بالعقل الذى يميز به بين الأشياء و بالقدرة على العمل . أما الحيوانات الأخرى فغير عاقلة ، ولذلك فهى لا تتمتع بحرية الإرادة . ثم إن الإنسان يخضع الطبيعة لرغباته و يتحكم فى غرائزه ، بخلاف الحيوان الأعجم الذى تتحكم فيه غرائزه و يخضع للطبيعة فتسيّره . يضاف إلى هذا أن أفعال الإنسان تستحق المدح والذم ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كان الإنسان حرًا فى اختيارها [٥] . و إذاً فحرية الإرادة هى أهمّ فارق بين الإنسانية و بين الحيوانية . . . إنها أعظم ما وهب الله عباده ، فإذا أنكرناها عليهم كان ذلك منتهى السخف [٦] .

---

(١) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ، ص ٤٢

(٢) Ibid ص ٤٠

(٣) Ibid ص ٤٢

(٤) Ibid ص ٤٣

(٥) Ibid ص ٤٠

(٦) Ibid ص ٤٠

إن كل من يطلع على عقائد المعتزلة لا يفوته أن يدرك بسرعة الشبه العظيم بين قولهم فى نفى القدر و إثبات حرية الإرادة و بين ما سبقهم إليه يحيى الدمشقى من القول فيهما . غير أن هـذا الشبه ، على عظمه ، يجب ألا يجعلنا نجزم بتأثر المعتزلة بأقوال يحيى فى القدر ، لأن الخلاف فى القدر من المسائل الأوليـة التى تعرض للعقل البشرى فى بدء تفكيره .

و إذا تركنا القدر ناحية ، فالأرجح أن يكون المعتزلة بصورة عامة قد تأثروا بآراء يحيى الدمشقى . كذلك لا بد من أن يكونوا تأثروا بأقوال خلفه ثيودور أبى قرة ، و إن كان تأثرهم به على نطاق أضيق . فقد ذكرت أنه كانت تحصل مجادلات دينية بينه و بين علماء المعتزلة فى حضرة المأمون[1] ، وكان أبو قرة يتكلم العربية و يكتب بها[2] ، و بذلك يكون المعتزلة قد سمعوا أقواله واطلعوا على آرائه . ومن كتاباته فى العربيـة التى انتهت إلينا مقال ورد فيه بعض مسائل تشبه كثيراً مذاهب المعتزلة كقوله فى خير الله الفياض وفضله الذى لا يتناهى[3] ، وتعظيمه العقـل البشرى ، واعتقاده أن الإنسان بالعقل قادر على أن يعرف الخالق[4] ، وأن الله تعالى إنما وهب الإنسان العقل ليتمكن به من معرفتـه[5] ، وأن الإنسان إذا كان يستطيع بالعقل أن يعرف الخالق و يبصر صفاته فهو قادر كذلك أن يدرك به الحسن والقبح ، و يفرق بين الخير و بين الشر[6] . وفى هذا المقال نفسه كان أبو قرة يحاول أن يثبت وجود الخالق و يبرهن على صحة الدين المسيحى بأساليب المتكلمين وحدها ، أى بالاعتماد على الأدلة العقليـة دون النقلية . فإنه يشير إلى ذلك صراحـة بقوله : « إن قصدنا من كتابنا هـذا أن نثبت ديننا

---

(١) ارجع إلى الصفحة (٢٥) من هذا الكتاب .

(٢) المشرق ج ٦ ص ٦٣٤

(٣) ميمر — مقاله — فى وجود الخالق والدين القويم لثيودور أبى قرة ص ٩

(٤) ميمر أبى قرة ص ٧ (٥) ميمر أبى قرة ص ١٨

(٦) ميمر أبى قرة ص ٢٢ — ٢٣

من العقل وليس من الكتب »[1] . فغير بعيد أن يكون المعتزلة قد اطلعوا على كتبه ، واقتبسوا عنه طريقته فى الدفاع عن الدين المسيحى والرد على المبتدعة المسيحيين كالنساطرة واليعاقبة .

يميل بعض المستشرقين إلى القول بتأثر المعتزلة باللاهوت المسيحى . منهم دى بور الذى أصر على تأثر المسلمين ، فى صدر الإسلام ، بالعقائد المسيحية ولا سيا فى مسألة القدر[2] . ومنهم ما كدونالد الذى يرى أن القدرية تأثروا ، ولا ريب ، بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت فى المدارس البيزنطية والسورية[3] . ومن أدلته على ذلك أن مسلمى الأندلس الذين كانوا قريبين من التأثير الرومانى بعيدين عن تأثير اللاهوت اليونانى ، لم يتطرقوا إلى علم الكلام ولا إلى المسائل اللاهوتية بل اقتصروا على الأبحاث الفقهية . لكن ما كدونالد كان متحفظاً فى كلامه عن هذا الأثر المسيحى في ظهور المعتزلة ، فقد قال مستدركا إننا يجب ألا نغالى فى تقديره[4] .
كذلك يرى فون كريمر (Von Kremer) أن المعتزلة ظهروا تحت تأثير اللاهوت اليونانى ، وأنهم تأثروا بصفة خاصة بيحيي الدمشقى وتلميذه ثيودور أبى قرة[5] ، لأن آباء الكنيسة كانوا يتجادلون فى حرية الإرادة وفى الصفات الأزلية فتسربت أقوالهم فى ذلك إلى المعتزلة بعد فتح المسلمين للشام[6] . ويشير فون كريمر إلى الشبه بين قول آباء الكنيسة فى إنكار عذاب النار[7] وبين قول جهم بن صفوان فى فناء الجنة والنار وفناء حركات أهلهما[8] ، وهو ما أخذه المعتزلة فيما بعد عن الجهمية وحوروه فقالوا إن الجنة والنار لا يفنيان ولكن تفنى حركات أهلهما فقط[9] . غير أن

---

(١) ميمر أبى قرة ص ٣١
(٢) De Boer, History of Philosophy in Islam ص ٤١ — ٤٢
(٣) Mac Donald ص ١٣١ (٤) Mac Donald ص ١٣٢ — ١٣٣
(٥) نقلا عن : Nicholson A Literary History of the Arabs ص ٢٢٠ — ٢٢١
(٦) نقلا عن ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ (٧) نقلا عن ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٤
(٨) الملل والنحل ج ١ ص ٩١
(٩) تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ ، وابن حزم ج ٤ ص ٧٠

أحمد أمين يعترض على فون كريمر ويقول إن نشأة المعتزلة كانت إسلامية بحتة بدليل أن أكثر أصول مذهب الاعتزال إنما وضعت للرد على الفرس لا على النصارى[1].

من الضرورى أن أذكر فى هذا الصدد أن المعتزلة لم يتأثروا فى بادىء الأمر بأرباب الديانات الأخرى مباشرة ؛ فقد سبقهم جماعة اطلعوا على العقائد المسيحية واليهودية ، واقتبسوا بعضها ، وأخذوا يدرسونها ويتحدثون عنها ، وهم طائفتان : طائفة قالت بخلق القرآن ونفى الصفات الأزلية، واخرى قالت بنفى القدر. وأول رجال الطائفة الأولى هو الجَعْد بن درهم الذى أظهر مقالته فى زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥ — ١٢٥ هـ . = ٧٢٣ — ٧٤٢ م .) فأخذه هشام وأرسله إلى خالد بن عبد الله القسرى أمير العراق[2] يأمره بقتله . فلما كان يوم الأضحى صلى خالد بالناس فى مسجد الكوفة وقال فى آخر خطبته : انصرفوا وضحّوا يقبل الله منكم فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجَعْد بن درهم فإنه يقول ما كلّم الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول الجَعْد علواً كبيراً . ثم نزل وذبحه فى أسفل المنبر[3]. وكان الجعد يسكن دمشق ويعلّم مروان بن محمد فى صغره ، ويقال إن أم مروان كانت أمة وكان الجعد أخاها[4]. وفى الوقت نفسه كان المغيرة بن سعيد العجلى (+ ١١٩ هـ . = ٧٣٧ م) . يقول بخلق القرآن فسمع به خالد القسرى وطلبه حتى ظفر به فقتله[5]. وعن الجعد بن درهم

---

(١) ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٦

(٢) ولاية خالد بن عبد الله القسرى على العراق فى السنة ١٠٥ — ١٢٠ هـ

(٣) ابن الأثير ج ٥ ص ٧٠٤

يروى الحنبلى قصة مقتل الجعد بن درهم بطريقة أخرى : وذلك أنه بينما كان خالد بن عبد الله القسرى يخطب فى الناس يوم أضحى، قال فى خطبته : «الحمد لله الذى اتخذ ابراهيم خليلا وموسى كليما». فأجابه الجعد ، وكان جالساً بجانب المنبر : «لم يتخذ الله ابراهيم خليلا ولا موسى كليما ولكن من وراورا » . فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا قبل الله ضحاياكم فإنى مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ ابرهيم خليلا ولا موسى كليما . ثم نزل وذبحه فى أسفل المنبر .

(شذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩)

(٤) سرح العيون ص ١٥٩ (٥) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٢

أخذ جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ . = ٧٤٥ م) . أكثر أقواله[١] . وكان الجهم جبرياً لا يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، وكان فوق ذلك ينفى الصفات ويقول بخلق القرآن ، وفناء الجنة والنار ، وفناء حركات أهلهما ، وإنكار الرؤية السعيدة ، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع ، فانتشرت مقالته بترمذ من أعمال خراسان[٢] . وقد مات الجهم مقتولا ، قتله سلم بن أحوز لخروجه مع الحارث بن سريج[٣] . أما الطائفة الثانية فهى القدرية التى كانت تثبت للإنسان قدرة على أفعاله وحرية فى اختيارها[٤] . وأول رجالها عمر المقصوص (+ ٨٠ هـ . = ٦٩٩ م) الذى ظهر بدمشق وكان أستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية ، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة[٥] . ويأتى بعده معبد الجهنى (+ ٨٠ هـ . = ٦٩٩ م) الذى تكلم بالقدر فى البصرة ، وكان يجالس الحسن البصرى ، فاقتدى به جماعة من المسلمين منهم عمرو بن عبيد المعتزلى ، وقد سلك أهل البصرة مسلكه فى نفى القدر حينما رأوا عمرو ابن عبيد ينتحله . ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان[٦] . ويروى الحافظ الذهبى أن مقتل معبد الجهنى كان لأسباب سياسية ، وهى خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث[٧] . ولعل السبب فى قتله تحامله على قسوة الأمويين وسفكهم دماء المسلمين ، فقد ذكر المقريزى أن معبد الجهنى وعطاء بن يسار القاضى جاءا إلى الحسن البصرى وقالا له : « إن هؤلاء — يريدان الأمويين — يسفكون الدماء ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله » . فقال الحسن : « كذب أعداء الله » . ولذلك طعن على الحسن البصرى بهذا ومثله[٨] . إن هذا الخبر الذى يورده المقريزى

(١) سرح العيون ص ١٥٩ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ — ٩١

(٣) الطبرى ج ٩ ص ٦٩

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

(٥) مختصر الدول لابن العبرى ص ١٩١

(٦) الخطط ج ٤ ص ١٨١

(٧) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ج ٣ ص ١٨٣

(٨) الخطط ج ٤ ص ١٨١ — ١٨٢

فى كتابه الخطط عظيم الأهمية ، لأنه يدل على ميل الحسن البصرى إلى حرية الإرادة على أن الجهنى كان يلقى منه تعضيداً وتشجيعاً على قوله بنفى القدر . ثم إنه يظهر لنا العلاقة التاريخية بين القدرية و بين المعتزلة ، وذلك أن رجال الفرقتين كانوا يختلفون إلى الحسن البصرى ، وأنهم جميعاً تأثروا بآرائه . ومن رجال القدرية غير المقصوص والجهنى مكحول الدمشقى (+ ١١٣ هـ . = ٧٣١ م) مفتى أهل دمشق وعالمهم ، وكان فى الشام من حيث العلم كالحسن البصرى فى البصرة ، والشعبى فى الكوفة ، وسعيد بن المسيب فى المدينة[1] . ومنهم غيلان الدمشقى الذى أخذ القول بنفى القدر عن معبد الجهنى ، وتمادى فيه ، فأحضره عمر بن عبد العزيز (٩٩ — ١٠١ هـ . = ٧١٧ — ٧١٩ م) ووبخه . وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف فى القدر فاستدعاه إليه وامتحنه ، وكان يود أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلن توبته . فأمر عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى جميع الأعمال بخلاف ذلك ، فأمسك غيلان عن الكلام إلى أن مات الخليفه فسال فى القدر كالسيل ، فجاء به هشام بن عبد الملك ، وكان شديداً على القدرية ، فامتحنه فأقر بنفى القدر فأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات[2] ، وصلب على باب دمشق[3] ، ويقال إن هشاماً صلبه حياً[4] .

وهكذا فبينما الجعد والعجلى يقولان بخلق القرآن ونفى الصفات فى الشام والعراق ، والجهمية فى خراسان تقول أيضاً بقولها ، والقدرية فى البصرة تنفى القدر وتدافع عن حرية الإنسان فى اختيار أفعاله ، ظهر المعتزلة فى البصرة التى كانت كما وصفها الحافظ الذهبى « عش القدر »[5] ، تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التى وجدوها ، وكانت تعاليمهم خليطاً من أقوال القدرية والجهمية ، فإنهم وافقوا القدرية فى نفى القدر ، ووافقوا الجهمية فى جميع أقوالها ما عدا الجبر فإنهم خالفوها فيه وتحاملوا عليه . ولاشك

---

(١) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٨

(٢) سرح العيون ص ١٥٧ — ١٥٨

(٣) كتاب المعارف ص ١٦٦

(٤) سرح العيون ص ١٥٨

(٥) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٠٧

فى أن المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التى انتهت إليهم تأثراً قوياً ، مؤمنين بها إيماناً شديداً ، وإلا لما كانوا اعتنقوها وتظاهروا بها وهم يرون الأمويين يبطشون بأصحابها ويتتبعونهم بالتعذيب والقتل . لقد ذابت الجهمية وانقرضت القدرية ، ولكن تعاليمهما بقيت محفوظة فى فرقة المعتزلة التى أخذت تلك التعاليم ودرستها درساً وافياً وشرحتها وتوسعت فيها . ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية ، وعلى الخصوص القدرية ، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة فى مسألة القدر ، ولأنها انحصرت فى نَهاوَنْد وعمّرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة [1] ، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف ، وقد اندمجت فيهم حال ظهورهم . فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة . فالاعتزال ، كفرقة منظمة ، بدأ نحو سنة ١٠٠ هـ . على يد واصل ابن عطاء . أما إذا قصدنا بالاعتزال تلك المشاكل التى أثارها احتكاك المسلمين بأرباب الديانات الأخرى فهو أقدم من ذلك .

٣ — الدفاع عن الدين الإسلامى :

إن بحث المعتزلة فى المسائل اللاهوتية التى أثارها أهل الديانات الأخرى ، ودرسهم لها ، جعلهم يقفون على الحقيقة المزعجة التى أشرت إليها ؛ وهى أن بعض تلك المسائل خطر على الإسلام مفسد لعقيدته ، ولا سيما المسائل التى أثارها الفرس .

لم يكن الخطر على الإسلام آتياً من ناحية أهل الكتاب ؛ فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى [2] ، وأوصت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدى عليهم [3] ، وذلك دليل على ضآلة خطرهم على الدين . ويكاد هذا القول يصدق على

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٠

(٢) « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » . (سورة العنكبوت آية ٤٦)

(٣) ا . « من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة » .
(الجامع الصغير لأبن حجر العسقلانى ج ٣ ص ٢٩١)

ب . « من قتل قتيلا من أهل الذمة لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً » . (مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨٦) .

المسيحيين أكثر منه على اليهود ، لأن أكثر المسيحيين السوريين كانوا عرباً تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة ، ولأن المسيحيين عموماً فى سوريا وفى مصر لم يكن لهم كيان سياسى يأسفون على ضياعه ، بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطى الذى أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية كالنساطرة واليعاقبة . فلما جاء الفتح الإسلامى رحبوا به ، ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل ، فلم يكن لديهم ما يئ لهم على الحقد على الإسلام والكيد له . وقد قال الكتاب الكريم فيهم : « ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى[(١)] » .

أما اليهود فقد جرّبوا فى بادىء الأمر أن يقاوموا الإسلام ، ولذلك قال فيهم القرآن : « لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا[(٢)] » . وما نحن بغافلين عن مؤامراتهم ودسائسهم ضد النبى صلى الله عليه وسلم فى المدينة، ولا عن المقالة فى خلق القرآن التى نشرها طالوت اليهودى الزنديق[(٣)] فكانت سبباً فى فتنة كبيرة بين المسلمين عمّ خطبها وعظم ضررها ، ولا عن عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى الذى أظهر الإسلام ليكيد أهله والذى ما انفك يسعى للتفرقة بين المسلمين فكان أول من أثار الناس على عثمان[(٤)] ، ثم أصبح من دعاة الشيعة[(٥)] . وعلى ذلك فإن خطر أولئك اليهود على الدين الإسلامى كان ضعيفاً محدوداً لا يعتدّ به .

وأما الفرس فلهم شأن آخر وحكاية أخرى ..! فالفرس كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة ، يختلفون عن العرب فى العنصر واللغة والدين ، ويشعرون أنهم أرفع من العرب شأناً وأعلى قدراً ، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية فى العراق واليمن خاضعين لهم ، لذلك كان مقتهم للمسلمين الذين دكّوا عرشهم وأفسدوا دينهم شديداً

---

(١) سورة المائدة آية ٨٥
(٢) سورة المائدة آية ٨٥
(٣) ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩
(٤) الخطط ج ٤ ص ١٩١
(٥) ابن حزم ج ٢ ص ٩١

بالغاً ، فراحوا يكيدون للإسلام بشتى الوسائل ، وأخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان العرب السياسى وإفساد دينهم الإسلامى . ويقول ابن حزم إنهم رأوا أن الكيد للمسلمين على الحيلة أنجع ، فأظهر قوم منهم الإسلام ، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى أخرجوهم عن الإسلام [١] ، فتمّ لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وإدخال البدع والضلالات فى الدين . ويرى البغدادى أن البدع والضلالات فى الأديان ما ظهرت إلا من أبناء السبايا [٢] . وقد اصطلح المسلمون على تسمية أولئك الذين يظهرون الإسلام ويبطنون عداوته الزنادقة [٣] .

أدرك المعتزلة قبل غيرهم الخطر الأكيد الذى يتهدد به الإسلام أولئك الزنادقة الفرس ، فوقفوا فى وجوههم يهتكون أسرارهم ويكشفون عوارهم ، وانصرفوا إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية وحمايتها منهم بهمة عجيبة وحماسة شديدة . المعتزلة أول من تبين من المسلمين حقيقة عناصر الشرّ والفساد التى تغلغلت فى جسم الإسلام فهبوا يناضلونها ويطاردونها بكل ما أوتوا من عزم وقوة .

بدأ المعتزلة هذا الجهاد المقدس منذ ظهورهم ، وتلك كتبهم إنما وضع أكثرها للردّ على الرافضة والجهمية الجبرية والثَّنَوية وسائر المجوس ، والدهْرية والسمنية دون غيرهم ، ومناظراتهم الكثيرة المشهورة إنما كان معظمها مع المخالفين الفرس لا مع سواهم . وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء . ذكرت امرأته أنه كان إذا جنّه

---

(١) ابن حزم ج ٢ ص ٩١ ، الخطط ج ٤ ص ١٩٠

(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ١٠٠

(٣) الزنديق كلمة معربة عن الفارسية ، وكانت تطلق على كل من يميل إلى مذهب الثنوية ، أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة . وكان الخليفة المهدى يقول إن الزنديق هو الذى يظهر الإسلام ويخفى المانوية . راجع تحقيق ذلك فى الطبرى ج ١٠ ص ٤٣ ، وبغية المرتاد ص ٦٢ — ٦٣ ، وسرح العيون ص ٢٠٥ ، وما كتبه Louis Massingon عن الزندقة فى الموسوعة الإسلامية ج ٤ ص ١٢٢٨ .

وقد وردت فى الأصول العربية أسماء عدد من الزنادقة الفرس ، هذه بعضها : =

الليـلَ يصفّ قدميه يصلّي ولوحٌ ودواةٌ موضوعان أمامه ، فإذا مرّت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته[1] . وروى عمر الباهلى أنه قرأ الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية لواصل وكان فيه نيف وثمانون مسألة[2] .

وشهد عمرو بن عبيد فى واصل ، وهو أعرف الناس به ، فقال : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه »[3] . ولم يكتف واصل بالرد على المخالفين وهو قابع فى بيته بالبصرة ، بل كان يرسل الوفود من أصحابه إلى جميع الجهات لهذا الغرض كحفص بن سالم الذى أوفده إلى خراسان فناظر جهم بن صفوان وقطعه وجعله يرجع إلى قول الحق ، ولكن جهماً ارتد بعد سفر حفص إلى قول الباطل[4] ، ولم يتردد هو نفسه عن السفر كأصحابه لمناظرة المخالفين ، وقد أشار إلى ذلك أحد الشعراء فقال :

ملقّن ملهَمٌ فيما يحاوله جمٌّ خواطره جوّاب آفاق[5]

درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة فى الرد على المخالفين ؛ فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتى يناظره . ناظر جرير بن حازم الأزدى السمنى فى البصرة وقطعه[6] ، واشترك مع واصل بن عطاء فى مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاها[7] . وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسى على ظهر سفينة فقطعه المجوسى . قال له عمرو : لم لا تسلم . . ؟ فقال :

= ١ — بشار ابن برد . البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ — ٣٧
٢ — ابن المقفع . خزانة الأدب ج ٣ ص ٤٥٩
٣ — صالح بن عبد القدوس . تكملة الفهرست ص ١
٤ — أبو شاكر الديصانى ، وأبو حفص الحداد . الانتصار ص ٤١ ، ١٤٢
٥ — ابن ذر الصيرفى ، وأبو عيسى الوراق . الانتصار ص ١٤٩ ، ١٥٠
٦ — ابن الرندى وأبو حيان التوحيدى . طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ٣

(١) المنية والأمل ص ١٩
(٢) المنية والأمل ص ٢١
(٣) المنية والأمل ص ١٨
(٤) المنية والأمل ص ١٩ — ٢٠
(٥) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩
(٦) الأغاني ج ٣ ص ٢٤
(٧) الأغاني ج ٣ ص ٢٤

لأن الله لم يُرد إسلامى فإذا أراد الله إسلامى أسلمت . قال عمرو : إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فأجاب المجوسى : فأنا أكون مع الشريك الأغلب[1] .

ويظهر أن أبا الهذيل العلاّف كان أكثر خلفاء واصل اهتماماً بهذا الأمر الخطير . فقد أكثر من تأليف الكتب فى نقض مذاهب المخالفين وإبطال حججهم . ذكر بشر بن يحيى أن له ستين كتاباً من هذا النوع[2] ، ولعلّ أهمها كتاب « ميلاس » . وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وسبب إسلامه أنه جمع بين ابى الهذيل وبين بعض الثنوية فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم[3] . ثم إن أبا الهذيل كان ينتهز كل فرصة لمناظرة زعماء المذاهب المخالفة وتقطيعهم . ومن أشهر مناظراته مناظرته لصالح بن عبد القدوس الثنوى الزنديق فقطعه وألزمه الحجة مراراً[4] ، فلم يسع ابن عبد القدوس إلا أن يعترف له بالمقدرة والغلبة :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل   فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل[5]

وجمعوا بين أبى الهذيل وبين هشام بن الحكم الرافضى فى مجلس بمكة حضره خلق كثير ، وهو مجلس مشهور عند أهل الكلام ، فظهر من انقطاع هشام وفضيحته ما صار به شهرة بين الناس[6] . وهكذا ذاع أمر أبى الهذيل وانتشر خبر مناظراته مع المجوس وغيرهم ، وعرف عنه أنه يقطع الخصم بأقل الكلام[7] ، حتى لقد مدحته الشعراء ، ومن خير ما مُدح به الأبيات التالية التى يشيد فيها ناظمها بمقاومة أبى الهذيل للجبرية :

آل أمر الإجبار شرّ مآل   وانثنى مذعناً بخزى مُذال

بين نابى أبى الهذيل حسام   بيد الدين مرهف فى صقال

---

(١) العقائد النسفية ص ٨٥ (٢) المنية والأمل ص ٢٥

(٣) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(٤) تكملة الفهرست ص ١ ، والمنية والأمل ص ٢٧

(٥) المنية والأمل ص ٢٧ (٦) الانتصار ص ١٤٢

(٧) المنية والأمل ص ٢٦

قد رأيناه والخليفـــة يسطو بيمين من رأيه وشمـال

قل لأهل الإجبار : شاهت وجوه وقلوب وُلدن تحت الضـلال

من يُقم فى دُجَّى من الشك فا لنور مناط بغرّة الإعتزال[1]

كذلك كان النظّام لا يألو جهداً ولا يدّخر وسعاً فى مكافحة المخالفين . لقى عند انصرافه من الحج فى إحدى السنين هشام بن الحكم وجماعة من أمثاله فناظرهم فى أبواب دقيق الكلام وقطعهم[2] . وجمع مجلس بين النظام و بين الحسـين بن محمد النجار الجبرى فألزمه النظام الحجة ، و يقال إن النجار انصرف من ذلك المجلس محموما وكان انهزامه سبب علته التى مات فيها[3] . و يتضح لنا من مطالعة كتاب الانتصار أن النظام إنما عنى بمقاومة الثنوية وحدهم حتى أخرسهم ، وفى هذا يقول نيبرج : « وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظّام فى إبطال كلام الثنوية و إسقاطهم عن مركزهم وشأنهم فى الشرق الأدنى »[4] .

وما قيل فى هؤلاء الرءوس الأربعة الأوائل يقال فى كثير من المعتزلة الآخرين الذين لم يقصروا عنهم فى مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين ؛ فقد ألّف بشر بن المعتمر أرجوزة تقع فى أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعا[5] . وقام جعفر بن حرب بمناظرة السكاك أحد أصحاب هشام بن الحكم فى حدوث العلم فأفحمه جعفر حتى إن السكاك لم يأت بفصل[6] ، وناظره أيضاً أبو جعفر الإسكافى وله معه مجالس معروفة قطعه فيها[7] . ودارت بين على الأسوارى و بين على بن ميثم الرافضى محاورة فى الإمامة أخزاه فيها الأسوارى وقطعه أوحش قطع[8] . و يقول الخياط إن علياً بن الميثم هذا

---

(١) المنية والأمل ص ٢٨

(٢) المنية والأمل ص ٢٦ (٣) الفهرست ص ٢٠٤

(٤) مقدمة الانتصار ص ٥٨ (٥) المنية والأمل ص ٣٠

ليت هذه الأرجوزة وصلتنا لنقف على مواضيعها ، ولنعلم أحقاً بلغت أبياتها هذا العدد أم أن ابن المرتضى كان مبالغاً .

(٦) الانتصار ص ١١٠ (٧) الانتصار ص ١٤٢ (٨) الانتصار ص ٩٩

كان فى البصرة بين أيدى أحداث المعتزلة ، لم يكلمه معتزلىّ إلا قطعه[1] . وكان الخليفة المأمون نفسه يشتغل كغيره من المعتزلة بالرد على المخالفين والملحدين . جاء فى العقد الفريد أن مجوسياً خراسانيـاً أسلم على يديه فحمله معه إلى العراق ، ثم ارتد عن الإسلام فحادثه المأمون حتى أقنعه وجعله يرجع إلى الدين الإسلامى[2] . فقد كان المأمون شديداً على الزنادقة والمجوس ولاسيما المانوية ، فإذا سمع بأحدهم أتى به واستكشفه عن مذهبـه ودعاه إلى التوبة والرجوع عنه بامتحانه بضروب من المحن ، فإذا كان مانياً أظهر له صورة مانى وأمره أن يتبرأ منها ويتفل عليها ، فإن أجابه إلى ذلك نجا ، وإلا قتل[3] . أما الجـاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر . قال الخياط إنه لا يعرف متكلما نصر الرسالة واحتج للنبوة بلغ فى ذلك ما بلغه الجاحظ[4] . وذكر له ياقوت ثمانية كتب فى الرد على المخـالفين وستة فى الدفاع عن مبادىء الاعتزال[5] ، وخيرها جميعاً كتاب « فضيلة المعتزلة » وهو كتاب وضع ليس لمدح المعتزلة وإظهار فضلهم فحسب ، بل للرد على الرافضة[6] أيضا . يدلنا على ذلك أنه أغاظ الرافضة كثيراً ، فانبرى أحدهم وهو ابن الروندى لتفنيده ، ووضع كتابه « فضيحة المعتزلة » للرد عليه ، وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء ، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يعتقدوها ولا قالوا بها ليشوّه سمعتهم ، فردّ عليه أبو الحسين الخيـاط فى كتابه « الانتصار » وتنصّل من تلك الأمور وردّ تلك التهم . وكتاب الانتصار فى حدّ ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه ، وكيف أنهم استمروا على هذه الخطة حتى فى أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم .

وحرىّ بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين : الأول أن المعـتزلة ، وإن كان أكثر ردهم على المجوسية والجبرية ، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين

---

(١) الانتصار ص ١٤٢ (٢) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧

(٣) مروج الذهب ج ٧ ص ١٢ — ١٥

(٤) الانتصار ص ١٥٤ (٥) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٧ — ١١٠

(٦) راجع معنى الرفض فى الانتصار ص ١٠٥ — ١٠٦ ، وفى العقد الفريد ج ١ ص ٢١٧

للإسلام كائنين من كانوا . ألم يضع الجاحظ الكتب فى الرد على النصارى واليهود والزيدية . . ؟[1] أو لم يقاوموا الخوارج أيضاً . . ؟ إليكم مايرويه البيهقى : كان لأحد المعتزلة جار يرى رأى الخوارج ، وكان كثير الصلاة والصيام حَسَن العبادة . فقال المعتزلى لرجلين من أصحابه : مرّا بنا إلى هذا الرجل فنكلمه عسى أن ينقذه الله عز وجل من الهلكة بنا ويهديه من الضلالة . فكلموه ، ولما يئسوا منه وظهر لهم تلاعبه بهم ، قال المعتزلى لصاحبيه : أتنهيان عن دماء أمثال هؤلاء ؟ ووالله لأجاهدنهم مع كل من أعاننى عليهم . . ![2] والشىء الثانى أن المعتزلة كانوا أشداء على خصوم مبدئهم ، متمسكين بعقائدهم ، حتى إنهم لم يتساهلوا مع بعض رجالهم حين جاءوا بأمور مخالفة أو أبدوا آراء شاذة مغايرة . فقد اعترضوا جميعاً على بشر بن المعتمر فى اللطف وناظروه فيه حتى رجع عنه[3] ، ونفوا حفص الفرد لما قال بالجبر وحاربوه ، وتصدّى له أبو الهذيل فناظره وقطعه[4] . كذلك عنفوا ابن الروندى ووبخوه وطردوه من حلقتهم[5] ، وطردوا فضلاً الحذّاء وابن حائط لأنهما خلّطا وتركا الحق وذهبوا إلى حد تحريض الخليفة الواثق على ابن حائط وحمله على النظر فى إلحاده وإقامة حكم الله فيه ، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شىء من ذلك[6] .

وليس أدلّ على أهمية المعتزلة فى هذا المضمار ، ولا أبين للعمل المجيد الذى كانوا يقومون به من الذبّ عن حياض الدين ، من أن الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة مخالفى الإسلام سواهم . فقد كان المأمون يلجأ إلى ثمامة بن أشرس فى الرد على من يحضر مجلسه منهم[7] ، وكان يعقد مجالس المناظرة بين المعتزلة وبين أرباب الديانات الأخرى كالمجلس الذى جمع فيه « زاذان بخت » الثنوى بأبى الهزيل وجعفر

---

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٠٧ — ١٠٨

(٢) المحاسن والمساوى ص ١٥٢ — ١٥٣

(٣) الانتصار ص ٦٥

(٤) الفهرست ص ٢٥٥

(٥) الانتصار ص ١٠٢

(٦) الانتصار ص ١٤٩

(٧) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢١٨

ابن مبشر فقطعاه[١] . ولعل فى القصة التالية التى يرويها ابن المرتضى ما يوضح ذلك : أمر الرشيد بحبس المتكلمين ، لأنه كان يكره الجدل فى الدين . وحدث أن كتب إليه ملك السِّند يقول : إنك رئيس قوم لا ينصفون ، ويقلدون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك فوجّه إلىّ من أناظره ، فإن كان الحق معك اتبعناك ، وإن كان معى تبعتنى . فوجّه إليه الرشيد قاضياً ، وكان عند ملك السند رجل من السمنية هو الذى حمله على المكاتبة ، فناظر السمنىُّ القاضى وقطعه لأن القاضى لم يكن من أهل الكلام . فأرسل الملك إلى الرشيد يقول : إنى بدأتك بالكتابة وأنا على شك مما حُكى لى عنكم فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضى ، وحكى له فى الكتاب ما جرى فى المناظرة ، فتأثر الرشيد وضاق صدره وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ..؟ فقالوا له : بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال فى الدين وجماعة منهم فى الحبس . فقال : أحضروهم . فلما حضروا وقع الاختيار على معمّر بن عباد السلمى المعتزلى ، فأرسله إلى السند لمناظرة السمنىّ ، وكان السمنى يعرف معمّراً فخاف أن يفتضح أمره فأوقف من سمّه على الطريق[٢] .

فلئن صحت هذه القصة[٣] فإنها تعنى أن الرشيد لم يجد فى مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة ..! والواقع أن المعتزلة تحمسوا لهذه القضية كثيرا ، فلم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم ، بل تعدوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامى وحمل الناس على اعتناقه . فكانوا لا ينفكون يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى البلاد التى يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين . فقد أرسل واصل بن عطاء عبد الله بن الحارث إلى المغرب وحفص بن سالم إلى خراسان فأجابهما خلق كثير ودخلوا فى الإسلام[٤] ، وكان واصل يخرج بنفسه فيكلم السمنية ويجيبونه إلى الإسلام[٥] .

---

(١) المنية والأمل ص ٤٢ (٢) المنية والأمل ص ٣١ — ٣٢

(٣) أغلب الظن أن هذه القصة موضوعة . ومما يبعث على الشك فى صحتها أن الرشيد توفى سنة ١٩٣ هـ . بينما عمّر معمر بن عباد السلمى بعده مدة طويلة ، فالمعروف أن معمراً توفى سنة ٢٢٠ هـ.

(٤) المنية والأمل ص ١٩ — ٢٠ (٥) المنية والأمل ص ٢١

ولا ريب أن قصة ميلاس المجوسى الذى أسلم على يدى أبى الهذيل العلاّف دليل على اهتمام أبى الهذيل بالتبشير ، فقد جاء فى المنية والأمل أن الذين أسلموا بسببه يبلغ عددهم ثلاثة آلاف رجل[1]. كذلك أسلم على يدى أبى القاسم البلخى عدد كبير من أهل خراسان[2]. وقد يكون فى الأبيات التالية التى وضعها صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة فى مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود التى بذلوها فى سبيل الدفاع عن حوزة الدين والتبشير به :

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر[3]
رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم ... تهكّم جبار ولا كيد ساحر
إذا قال : مرّوا ، فى الشتاء ، تطاوعوا ... وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر[4]
بهجرة أوطان ، وبذلٍ ، وكلفة ... وشدة أخطار وكدّ المسافر
فأنجح مسعاهم ، وأثقب زندهم ، ... وأورى بفلج للمخاصر قاهر
وأوتاد دين الله فى كل بلدة ... وموضع فُتياها وعلم التشاجر[5]

إلى أن يقول :

تلقب بالغزّال واحد عصره ... فمن لليتامى والقبيل المكاثر . . ؟
ومن لحرورىّ ، وآخر رافض ... وآخر مرجىٍّ ، وآخر حائر . . ؟
وأمرٍ بمعروف ، وإنكار منكر ... وتحصين دين الله من كل كافر . . ؟[6]

وقال بشر بن المعتمر يصف مقام المعتزلة فى العلم وعملهم فى توطيد أركان الدين :

---

(١) المنية والأمل ص ٢٦ (٢) المنية والأمل ص ٥١

(٣) البرابر : بلاد البربر فى شمال أفريقيا ، والسوس الأقصى : مقاطعة فى جنوب غرب مراكش .

(٤) شهر ناجر : أشد أشهر الصيف حراً .

(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ علم التشاجر : هو علم الكلام .

(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨

إن كنت تعلم ما أقو ل وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذا ك فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينازعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنـ ت من الذى قاسوه حالم
لا تطلبن رياسة بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت الدين مضطرب الدعائم[1]

يظهر لنا من كل هذا أن المعتزلة وقفوا أنفسهم على الدفاع عن الدين الإسلامى بالرد على خصومه وحمله إلى أقاصى الأرض للتبشير به ، وأنهم تحملوا فى سبيل ذلك العناء والمشقات ، وسهروا الليالى الطوال يضعون الكتب والمصنفات ، ومنهم من لقى حتفه . وليس يذكر التاريخ أن أحداً من المسلمين كان أشدّ منهم تحمساً لتلك الغاية ، ولا أعظم حرصاً عليها . ولكن المرء لا يسعه ، وهو يطالع قصة أعمالهم فى التبشير والدفاع عن الدين ، إلا أن يداخله بعض الشك فى حقيقتها ويساوره شىء من التردد فى قبولها على علاّتها ، لأن أنباءها لا ترد مفصلة إلا فى كتب المعتزلة أنفسهم على حين لا تتعرض لها المصادر الأخرى إلا إشارة أو تلميحا .

٤ — درس الفلسفة :

حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية والتبشير بها ، وحين تعرضوا لمخالفى الإسلام يجادلونهم ويناظرونهم ، تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحاً وأقدر على الجدل والمناظرة ؛ ذلك بأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة وثقافة عالية ، وكان لهم باع طويل فى الفلسفة والعلوم العقلية واطلاع واسع على كتب الفلاسفة الأقدمين ، يكاد يستوى فى ذلك سكان سوريا ، ومصر وسكان فارس والعراق . فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية ، إحدى دولتين

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٤

كبيرتين كانتا تحكمان العالم قبيل الإسلام ، ووريثة الإمبراطورية الرومانية فى الشرق ، لها حضارة هى مزيج من مدنيَّتى اليونان والرومان . لذلك فإنهم تأثروا بتلك الحضارة واقتبسوا منها كثيراً من عناصرها ، وأسسوا المدارس الراقية يتلقون فيها الفلسفة والعلم ، ويدققون فى المسائل اللاهوتية ، ويشتغلون بترجمة الأسفار الإغريقية . فقد كانت لهم مدرسة كبيرة فى الإسكندرية ، وهى وإن كان رجالها قد انصرفوا فى الفترة التى سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والكيماوية ، إلا أنها كانت قبل ذلك ميداناً لحركة لاهوتية واسعة من أبرز القائمين بها الفيلسوف اليهودى فيلون (٢٠ ق . م . — ٤٠ م .) ، ترمى إلى دمج الدين اليهودى بالفلسفة . وقد ظهر صدى هذه الحركة فى المدارس السورية ، ولا سيما مدرسة أنطاكية التى مثلت دوراً مهماً فى اللاهوت ، والتى نتج عن أبحاثها تكوّن الفرق المسيحية التى اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية واليعقوبية . وكانت تقوم فى شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى : اثنتان منها للنساطرة السريان ؛ هما مدرسة نصيبين الأولى[1] ومدرسة الرها[2] ، واثنتان لليعاقبة هما مدرسة رأس العين[3] ومدرسة قنسرين[4] ، تدور الأبحاث فيها كلها فى الأمور اللاهوتية والفلسفية . أما الدولة الفارسية فقد قامت فيها مدرستان : الأولى مدرسة نصيبين الثانية التى أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم فى الرها ، فرحب الفرس بها ،

---

(١) نصيبين : بلدة فى شمال غرب العراق كانت تابعة للبيزنطيين . ولما استولى عليها الفرس سنة ٣٦٤ م . أغلق العلماء السريان مدرستهم فيها ورحلوا إلى الأراضى البيزنطية آملين أن يجدوا حرية أوفر ومجالا أوسع لمتابعة دروسهم .

(٢) الرها : مدينة على الحدود بين سوريا وبين العراق . فتح العلماء النساطرة مدرسة فيها بعد رحيلهم عن نصيبين سنة ٣٧٣ م . ثم أقفلتها السلطة البيزنطية سنة ٤٨٩ م . لنزعتها النسطورية .

(٣) رأس العين : مدينة فى أرض الجزيرة على بعد (١١٠) كيلو مترات إلى الجنوب من الرها .

(٤) قنسرين : مدينة على شاطىء الفرات الغربى .

وسمحوا لعلمائها أن يواصلوا أبحاثهم وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة ، وتغاضوا عن أعمالهم التبشيرية فى نواحى آسيا فى سبيل الفائدة التى قد تعود على البلاد منهم . والمدرسة الثانية هى مدرسة جند يسابور قاعدة خوذستان إحدى مقاطعات فارس ، فتحها كسرى أنو شروان فى القرن السادس الميلادى وجلب إليها العلماء النساطرة وعهد إليهم التدريس فيها وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية ، فتأثر الفرس بالحضارة اليونانية عن طريقها . ولما كانت جنديسابور قريبة من الهند ، فقد تسربت إليها المدنية الهندية ، وأصبحت مدرستها محطة للتفاعل بين الحضارات الثلاث : اليونانية والفارسية والهندية ، ومركزاً للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسية . وقد عمرت مدرسة جنديسابور طويلا ، واستدعى أحد علمائها سنة (١٤٨ هـ = ٧٦٥ م) ليعالج المنصور ، وكانت تمدّ الخلفاء العباسيين من بعد المنصور بالأطباء[١] .

لذلك كله استطاع أولئك القوم أن يرتّبوا عقائدهم الدينية على أصول فلسفية ، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاماً منطقياً مدققاً ، وأن يتقنوا المجادلة والمناظرة . فلمّا شمّر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ، ولن يتهيّأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستعينوا بها فى دعم حججهم وتقوية أقوالهم . فالأدلة النقلية وحدها غير كافية لإفحام الغير وإلزامهم الحجة ، وإنما هى تفتقر إلى البراهين العقلية التى تسندها وتظهر صحتها . وهكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كيما يتأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الإسلامى بنفس سلاحهم ، ويخاطبوهم باللغة التى اعتادوا أن يفهموها والأساليب التى درجوا عليها وألفوها . ولعلّ هذه الحاجة الماسّة إلى الفلسفة هى التى دفعت المنصور إلى تشجيع الترجمة ، فقد كان صديقاً لعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة فى وقته عظيم الاحترام له ، ولعلها أيضاً هى التى حملت المأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية إلى العربية ، فإن المقريزى يقول :

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٧١ — ٧٢

إنه ترجم بأمر المأمون فى بضعة أعوام من حكمه عدداً من الكتب فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها[١] ، فاشتد ساعدهم بها . وأول معتزلى استفاد من تلك الكتب فائدة ملموسة هو النظام الذى طالع ، كما يروى الشهرستانى ، كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[٢] ، ثم اقتدى به غيره . فكان المعتزلة أقدم المتكلمين فى الإسلام ، وهذه هى شهرتهم الأولى فى التاريخ ، وذلك واحد من أعمالهم المجيدة التى رفعت ذكرهم وخلدت اسمهم . ويقول نيبرج إن هؤلاء المعتزلة المتكلمين قد قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر ألا وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة بهم كلها من أسلوب متين وطريق فلسفى لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل ، فكان لابد للمعتزلة من الاستغراق فى تلك الأبحاث والدقائق حتى يظهر الإسلام بمظهر التحدى ويفوز بما أراد فوزه[٣] . فالمعتزلة بعملهم هذا لم يدافعوا عن الدين الإسلامى فحسب بل قربوه إلى أذهان الأمم الأخرى وجعلوهم يفهمونه ويدخلون فيه وبذلك ساعدوا على نهوضه وانتشاره .

وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها وإنما ليستخدموها فى الرد على خصوم الدين الإسلامى ... إلا أنهم مذ بدأوا ذلك دخلوا فى دور جديد من أدوار تاريخهم . فقد أحدثت الفلسفة فى حياتهم انقلاباً خطيراً ، وفى تفكيرهم ثورة عنيفة ، لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها وتعمقوا فيها ، أحبوها لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران :

أولا — أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان ، وينظرون إليهم نظرة أسمى وأقدس من نظرتنا إليهم اليوم ، ويضعونهم فى مرتبة تقرب من عتبة النبوة . ثم آمنوا بأقوالهم ، واعتبروها ، كما يقول أوليرى ، مكملة لتعاليم دينهم[٤] ، وانهمكوا لذلك

(١) الخطط ج ٤ ص ١٨٣

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، وسرح العيون ص ١٢٠

(٣) مقدمة الانتصار ص ٥٨

(٤) De Lacy O'Leary و Arabic thought and its place in history. ص ١٢٣

فى إظهار الاتفاق الجوهرى بينها . فبدأ عمل المعتزلة الآخر المهم ؛ ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامى و بين الفلسفة اليونانية ... ذلك العمل الذى تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين ، كابن رشد والفارابى والكندى ، الذين قاموا بنصيبهم فيه وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمساً له .

ثانياً — أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية ، و يهملون تدريجياً عقائدهم اللاهوتية ، و يزدادون انصرافاً إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث فى مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون ، والجوهر والعرض ، والموجود والمعدوم ، والجزء الذى لا يتجزأ .

إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين و بين الفلسفة ، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً و يصبغون بها معظم أقوالهم . ولهذا قال شتينر إن الاعتزال فى تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية[١] ، وقال أوليرى إن الفلسفة اليونانية تركت أثراً كبيراً فى التعاليم الدينية الإسلامية[٢] . لذلك كان المعتزلة ينسبون إلى الفلسفة و يستحقون اسمها و يعتبرون أول الفلاسفة فى الإسلام ، وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيما ، لأن المعتزلة هم أول من طرق باب الفلسفة وعنى بترجمة أسفارها وعرّف الآخرين إليها ومهّد لهم سبيلها .

---

(١) Nicholson ص ٣٦٩

(٢) O'Leary ص ١٢٣

الفصل الثالث
العقائد العامّة

يقوم الاعتزال على أصول خمسة عامة من اعتقدها جميعاً كان معتزلياً ، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلا واحداً لم يستحق اسم الاعتزال . وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هى : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1] . وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة فى الفروع لم يخرج بذلك عنهم[2] .

أما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه إن الله تعالى صادق فى وعده ووعيده — وذلك يوم القيـامة — لا مبدّل لكلماته فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة[3] . فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلّد فى النار وكان عذابه فيها أخفّ من عذاب الكفار[4] . لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة ، فتجاهلوا الآيات القرآنية التى تقول بها ، وتمسكوا

---

(١) الانتصار ص ١٢٦ ، ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ ، ومروج الذهب ج ٦ ص ٢٠ ، ٢٣

ذكر ابن حزم الأصول الخمسة فقال هى : القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ، ونفى القدر ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، ونفى الصفات (ابن حزم ج ٢ ص ٨٩) . فإذا اختصرت هذه المسائل أصبحت ثلاثة فقط . فيكون ابن حزم قد أهمل أصلين اثنين وهما : الوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . لذلك يجب أن يهمل تقسيمه ويعتمد على تقسيم الخياط والأشعرى والمسعودى .

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٣ ، وابن حزم ج ٢ ص ٨٩

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٥٢

بالآيات التى تنفيها [1]، لأن الشـفاعة تتعارض مع مبدإ الوعد والوعيد ، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السَّيِّء .

وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فإنه على رأيهم واجب على سائر المؤمنين كلٌّ على قدر استطاعته بالسيف فما دونه . فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فرق بين الجهاد فى الحرب و بين مقاومة الكافرين والفاسقين [2]. وهذا المبدأ هو الذى جعلهم يضطهدون مخالفيهم و يقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا

---

(١) ابن حزم ج ٤ ص ٥٣

وردت فى القرآن الكريم بعض آيات تثبت الشفاعة وهى الآيات التى يتمسك بها أهل السنة ومنها :

١ — « ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » . سورة سبأ آية ٢٢

٢ — « يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولا » . سورة طه آية ١٠٨

كذلك وردت آيات تنفى الشفاعة ، وهى التى يستند اليها المعتزلة فى إنكار الشفاعة ومنها :

١ — « من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » . سورة البقرة آية ٢٥٥

٢ — « واتقوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة » سورة البقرة آية ٤٥

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٧٨ ، ومروج الذهب ج ٦ ص ٢٣

« الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » أمر يشترك فيه المسلمون جميعاً . فإن الله تعالى حض فى كتابه العزيز على ذلك ، كما يتضح من الآيات التالية :

١ — « يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » سورة لقمان آية ١٧

٢ — « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . سورة آل عمران آية ١٠٤

٣ — « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » . سورة الحجرات آية ٩

وقد جاءت فى الحديث أقوال قريبة من هذه الآيات منها :

١ — « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » . (صحيح مسلم ج ٢ ص ٢٢ — ٢٥) .

٢ — « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » . (الجامع الصغير لابن حجر ج ٣ ص ٢٧٩) .

٣ — عن على : « أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

(تفسير الكشاف للزمخشرى ج ١ ص ١٣٤)

منكراً . فإن واصل بن عطاء حين تبيّن إلحاد بشّار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكتنى بأبي معاذ من يقتله . أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله فى جوف منزله ، وفى يوم حفله »[1] ولم يسكت واصل عنه حتى نفاه من البصرة ، فذهب بشار إلى حرّان وبقى فيها إلى أن توفى واصل ، فعاد إلى البصرة[2] ، وفى ذلك يقول صفوان الأنصارى لبشار :

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل   وكنت شريداً فى التهائم والنُجد[3]

وقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبى العوجاء الذى كان يتّهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب نفس موقف واصل من بشّار بن برد ، فإن صاحب الأغانى يروى أن عمرو بن عبيد قال له : « بلغنى أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله فى دينك ، فإن خرجت من مِصْرنا وإلا قمت فيك مقاماً آتى فيه على نفسك »[4] .

لم تتوسع المصادر الإسلامية فى هذين الأصلين ؛ إما لأنه لا أهمية كبيرة لهما فى تاريخ الاعتزال ، أو لأن الأصل الأول متفرع من قولهم فى المنزلة بين المنزلتين ، والثانى له مساس بالسياسة . ولذلك أكتفى من التعليق عليهما بهذا المقدار كيما نصرف جهدنا ونوجه عنايتنا إلى الأصول الثلاثة الباقية التى كان لها أكبر الأثر وأعظم الأهمية فى تكوين فرقة المعتزلة ، والتى تجمعت حولها أكثر تعاليم المعتزلة وأقوالهم وانصرفت إليها هممهم وذابت فيها قرائحهم ، والتى من اثنين منها اتخذوا أحبّ أسمائهم إليهم وأعزها عليهم ألا وهو أهل العدل والتوحيد .

* * *

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣١
(٢) الأغانى ج ٣ ص ٢٤
(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١
(٤) الأغانى ج ٣ ص ٢٤

(١) المنزلة بين المنزلتين

بدأ المعتزلة قولهم فى المنزلة بين المنزلتين على شكل بسيط محدود ؛ فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتى الإيمان والكفر ، واعتبروه وسطاً بينهما . فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر ، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان ولا يهوى إلى حضيض الكفر . فكان قولهم هذا لا يخرج عن مسألة فقهية أخلاقية ليس لها قدر كبير من الأهمية .

ومما لا ريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين فى أول الأمر عن مصادر إسلامية . فقد وردت فى الذكر الحكيم آيات تشير إلى «الطريق الوسط» وتحبذه ، منها قوله تبارك وتعالى :

١ — « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس »[١] .

٢ — « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا »[٢] .

٣ — « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا »[٣] . وأوصت الأحاديث الشريفة بالتوسط من الأمور ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوساطها »[٤] . وحدّث الشعبىّ عن جابر بن عبد الله قال : كنا عند النبىّ صلوات الله عليه وسلامه فخط خطاً وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره ، ثم وضع يده فى الخط الأوسط فقال هـذا سبيل الله ، وتلا الآية : « وأن هذا صراطى مستقيماً فاتّبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله »[٥] . فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذى أمر الله عباده باتباعه فى هذه الآية ، والذى ورد ذكره كثيراً

---

(١) سورة البقرة آية ١٣٧

(٢) سورة الإسراء آية ٣١

(٣) سورة الإسراء آية ١١٠

(٤) مروج الذهب ج ٤ ص ١٧٢

(٥) سورة الأنعام آية ١٥٤ ، وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٥

فى القرآن الكريم كما فى قوله تعالى « إهدنا الصراط المستقيم »[1]. وذكر الجاحظ أن عبد الله بن مسعود قال فى خطبته : « خير الأمور أوساطها »[2]. وعن على بن أبى طالب أنه قال : « كن فى الدنيا وسطاً »[3]، وقال : «خير هذه الأمة النمط الأوسط يرجع إليهم الغالى و يلحق بهم التالى »[4]. وقد كان الحسن البصرى يقول بالمنزلة بين المنزلتين يروون أن أعرابياً جاءه فقال : علمنى ديناً وسطاً ، لا ذاهباً شطوطاً ، ولا هابطاً هبوطاً . فقال الحسن : « لئن قلت ذاك إن خير الأمور أوساطها »[5] وهذه الرواية الأخيرة على جانب عظيم من الخطورة ، لأنها تشير بوضوح إلى العلاقة بين الاعتزال و بين الحسن البصرى ، وتدل على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن فى مسائل أخرى غير نفى القدر . فلا يبعد أن يكون المعتزلة أخذوا مبدأ المنزلة بين المنزلتين عن الحسن البصرى و إن كان الحسن قد عارضهم فى تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة.

كذلك لا شك فى أن المعتزلة ، حين بدأوا يدرسون الفلسفة ، اطلعوا على أقوال لفلاسفة اليونان فى المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه «الوسط الذهبى» ، وقد كانت لأولئك الفلاسفة فيها جولات مشهورة وآراء سديدة ، وخصوصاً أرسطو الذى بنى عليها فلسفته الأخلاقية [6]. تلك الفلسفة التى اقتبسها منه مسكويه وضمنها كتابه « تهذيب الأخلاق » ؛ وأفلاطون الذى أبان فى إحدى محاوراته أن الشىء إذا لم يكن حسناً فليس من الضرورى أن يكون قبيحاً ، وبالعكس . أى إن هناك منزلة أخرى بين منزلتى الحسن والقبيح ؛ كالروح التى تتوسط بين الله تعالى و بين الناس ، وتتنقل بين العالم العلوى و بين العالم السفلى ؛ وكالحب الذى يحتل ما بين الحسن و بين

---

(١) سورة الفاتحة آية ٥
(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧
(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧
(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٥٠
(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧
(٦) The Basic Works of Arislotle : Ethica Nicomachea ص ٩٥٧ ـ ٩٦٤

القبيح ، ويتوسط بين الحكمة و بين الجهل ، ويأتي بين الخلود و بين الفناء . فالحب منزلة وسط ، يرتفع عن القبح والجهل والفناء ويصبو إلى الحسن ، ويطلب الحكمة ، ويطمع في الخلود[1] . . !

فالمعتزلة حين وقفوا على ما ذكرته المصادر الإسلامية ، وحين دققوا فيما ورد في كتب الفلسفة اليونانية ، وفقوا بين القولين فأمكنهم ذلك من التوسع في فكرة المنزلة بين المنزلتين حتى جعلوا منها مبدأ عقلياً أخلاقياً ، وخطة فلسفية مثلى ، هي خطة الاعتدال في الأمور ، والتوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين المتناقضين . وقد آمنوا بصحة هذه الخطة وساروا في حياتهم على هديها ، فتركت في تعاليمهم أثراً عظيماً .

ويتجلى ذلك الأثر في محاولتهم التوفيق بين الدين و بين الفلسفة . فقد ذكرت أن المعتزلة وسائر الفلاسفة المسلمين كانوا يعتقدون أن الدين والفلسفة متفقان اتفاقاً جوهرياً ، وكانوا لذلك يجربون أن يظهروا ما بينهما من اتفاق و يبرهنوا على صحته . بيد أن من المعتزلة من لم يؤمنوا بالاتفاق بين الدين و بين الفلسفة ، بل رأوا أنهما متناقضان ، ومع ذلك فإنهم حاولوا أن يقربوا بينهما كما كان يفعل إخوانهم ، ولكن لا على اعتبار أنهما شيء واحد ، و إنما لأنهم شعروا بضرورة التوفيق بينهما مدفوعين بعقيدتهم في المنزلة بين المنزلتين ، فكانوا أكثر وعياً من الفريق الأول وأبعد نظرا .

وقد لا يخلو من الفائدة أن أضرب مثلا في ذلك لنتعرف طريقتهم في التفكير ونقف على أساليبهم في التوفيق . وجد المعتزلة أن الدين يقول إن العالم محدث وقد أحدثه الله تعالى من لا شيء ، ووجدوا الفلسفة تقول إن العالم قديم لم يزل وإنه لا يمكن إحداث شيء من لا شيء ، فوقفوا أمام هذين القولين المتناقضين حائرين ، ولكن بعض أشياخهم جربوا أن يوفقوا بينهما ، وكانت لكل منهم طريقته الخاصة . دونكم طريقتين أو ثلاثاً منها :

---

(1) Plato, Five Dialogues : Symposium ص ٥٤ ــ ٦٧

١ — طريقة العلاف :

قال أبو الهذيل : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدرون على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ؛ وفى ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد متلذذين ومتألمين[١] .

والسبب الذى حمل أبا الهذيل على هذا القول ، كما يرى ذلك ما كدونالد أيضاً[٢] ، هو رغبته فى التوفيق بين القولين السالفين فى خلق العالم . فكأنه أراد أن يقول إن الخلق هو التغيير ، وذلك يكون بإدخال الحركة على الجسم المخلوق . فالعالم قبل أن يخلق ، كان فى حال هدوء وسكون ؛ ثم خلقه الله بأن جعله متحركاً ، وسيفنيه تعالى بإعادته إلى ما كان عليه من الهدوء والسكون ، وكذلك يبقى إلى الأبد . وإذاً فالعالم قديم — كما تقول الفلسفة — وما الخلق الذى يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركا ، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة . ولما كان القرآن يقول إن أهل الجنة وأهل النار مخلدون هؤلاء فى النعيم وأولئك فى الجحيم ، ولما كان أبو الهذيل مضطراً إلى أن يحكم بوقف حركات أهل الخلدين حتى يتم حَبْك نظريته ، وكان لا يستطيع أن يخالف النص الصريح الوارد فى الكتاب المبين ، فإنه قرر أن أهل الخلدين رغم انقطاع حركاتهم يبقون متنعمين ومتألمين أبدا ، فتم له ما أراد دون أن يبتعد عن منطوق الكتاب كثيرا .

٢ — طريقة معمر بن عباد :

قال معمّر إن فناء الشيء يقوم بغيره . فإذا أراد الله تعالى أن يفنى العالم أفناه بخلق شيء غيره يحلّ فيه فناؤه . فإذا أراد أن يفنى ذلك الشيء الذى حلّ فيه العالم

(١) الانتصار ص ١٠ — ١٢ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨
(٢) Mac Donald. ص ١٣٨

أفناه بخلق شيء آخر يحلّ فيه فناؤه وهكذا . أما أن يفنى الله العالم كله بالمرّة ويبقى وحده فذلك محال[1] . وهذا القول محاولة مكشوفة للتوفيق بين قول الدين فى فناء العالم و بين قول الفلاسفة الطبيعيين فى استحالة انعدام المادة . فإن معمّراً أثبت لله تعالى القدرة على إفناء العالم فلزم جانب الدين ، ولكنه قال إن العالم يفنى فى عالم آخر يخلقه الله تعالى فأحال بذلك الفناء القطعى وأرضى الفلسفة .

٣ — طريقة الشحام والخياط :

كان المعتزلة قبل الشحّام يبحثون فى المعدوم و يرون أنه لا يصح أن يكون شيئاً أو ذاتاً أو جوهراً أو عرضاً . ثم قام الشحام فقال إن المعدوم فى حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر ، و إنه فى حال عدمه يحتمل الأعراض . فالجوهر كان فى حال عدمه جوهراً ، وكان العرض عرضاً ، والبياض بياضاً ، والسواد سواداً . وامتنع أن يسمّى المعدوم جسماً لأن الجسم مركّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق[2] . وقد تابع الشحّام فى هذا القول بعض المعتزلة ولا سيما الخياط الذى غالى فيه حتى أثبت للمعدوم صفة الجسمية ، وحتى قال إن كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت فى حال العدم أيضاً[3] ، ما عدا الحركة لأن الخياط كان ممن يذهبون إلى أن الجسم حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا[4] . هذا إذا كان المعدوم ممكن الوجود ، أما المستحيلات فليست معدومات ولا أشياء ثابتة[5] .

و إذاً فلا فرق بين الموجود و بين المعدوم إلا فى صفة الوجود ، إذا حدثت كان موجوداً ، و إذا زالت صار معدوماً ، والقائلون بهذه النظرية يعللون قولهم بالطريقة الآتية : الصفات الذاتية للجواهر والأعراض لها لذواتها ، ولا علاقة لها

---

(١) الانتصار ص ١٩ ، وأصول الدين ص ٨٧

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ونهاية الإقدام ص ١٥١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ (٥) نهاية الإقدام ص ١٥٥

بفعل الفاعل وقدرة القادر . والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من جهة الوجود إذا كان في ذاته ممكن الوجود . والفاعل القادر لا يعطى الشيء إلا الوجود ، ولا عمل له سوى ترجيح جانب الوجود على جانب العدم . فما هو للشيء لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته ، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله ، وما هو تابع لوجوده هو تحيزه وقبوله للعرض . ثم إن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بدّ أن يتميز الجوهر بحقيقته من العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد ، وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما من الثاني بأمر مّا وحقيقة مّا ، وإذا لم يكن ذلك الأمر والحقيقة شيئاً ثابتاً ، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض ، وإلى الحركة دون السكون ، والبياض دون السواد . فالتخصيص بالوجود لا يتصور إلا إذا كان المخصَّص معيناً مميزاً عند الموجد حتى لا يقع جوهر بدل عرض ، ولا حركة بدل سكون ، وإلا كان حصول الكائنات اتفاقاً وبختاً[1] . ومن رأى الشهرستاني أن المعتزلة تأثروا في هذا القول بأرسطو ؛ فقد كان المعلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك إلا في مادة . فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدماً زمانياً . والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً ليس قبلها عدم . فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء ، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود[2] .

ويؤخذ من كل هذا أن الشحام والخياط أرادا أن يفهمانا أن العالم في العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود ، وأن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حالة واحدة وهي الإيجاد والإحداث . فحين خلق الله هذا العالم لم يفعل شيئاً سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود ، وإذا قصد تعالى أن يفنيه لن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم . وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزليٌّ كما تقول الفلسفة ، والله تعالى قد خلق العالم

(١) نهاية الإقدام ص ١٥٥ — ١٥٦ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٣

كما يقول الدين ، ولكن الخلق ليس سوى الإيجاد لا إخراج شيء من لا شيء . ولهذا اتهم البغدادى المعتزلة القائلين إن المعدوم شيء بأنهم كانوا يضمرون قدم العالم ولما لم يجسروا على إظهاره قالوا بما يؤدى إليه[1] .

ليست أهمية هذا المثل آتية من حيث نوع المسألة التى راموا التوفيق فيها بقدر ما هى مستمدة من دلالته القوية على الطرق التى كانوا يتبعونها فى التوفيق بين الدين و بين الفلسفة . والرأى السائد أن هذه المحاولات وأمثالها هى من أهمّ الأعمال الفكرية التى قام بها المعتزلة وخلفوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها .

وكثيراً ما دار فى خاطرى وفى خلدى أن المعتزلة بالتزامهم مبدأ المنزلة بين المنزلتين ، ومحاولتهم أن يوفقوا بين الفلسفة و بين الدين ، ونزوعهم إلى التقريب بين كل متناقضين يعترضانهم والخروج منهما بنتيجة أعلى منهما تجيء وسطاً بينهما ، قد وضعوا بذور فلسفة هيجل — Hegel — الديالكتيكية . فلئن صحّ هذا فإن فيه ما يكفيهم فخراً .

* * *

(ب) التوحيد

شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى ، ولذلك جاءت ردودهم ، كما مرّ بنا ، على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلهاً أو آلهة أخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة والدهرية . ويظهر أن المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به فى هذا السبيل ، متحمسين له فخورين به . ولهذا قال الخياط إن المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين ، وإن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم[2] . وقال فى معرض الفخر : وهل يعرف أحد صحّح التوحيد وثبّت القديم جلّ ذكره واحداً فى الحقيقة واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب وردّ

---

(1) أصول الدين ص ٧١ (2) الانتصار ص ١٣ ، ١٤

على أصناف الملحدين سواهم . . ؟[1] هذا على حين كان غيرهم من الناس مشغولين بالدنيا ينغمسون فى لذاتها ويجمعون حطامها . . ![2] ويروون عن النظام أنه ، حين حضرته الوفاة ، قال : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصّر فى نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء ، اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهّل علىّ سكرة الموت »[3] .

ولما كان المعتزلة يعتقدون وحدانيــة الله عز وجل ، ويرون أنه واحد « ليس كمثله شىء »[4] ، وأنه تعالى قديم ومادونه محدث[5] ، وأن القدم أخصّ وصف لذاته الكريمة[6] فإنهم انبروا يحاربون كل مذهب ويفندون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانية ، فيجعل لله شريكا فى الأزلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به . وبعبارة أخرى إنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات . وقد يطول بنا الشرح إذا كنا نريد أن نبحث فى جميع مسائل التوحيد التى تناولها المعتزلة بالتحقيق والتدقيق ، وعليه فسأقتصر الكلام على أربع منها :

١ — نفى الصفات :

وردت فى القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى كالقديم والعليم ، والقاهر والقادر ، والقوىّ والعادل وغيرها . وكل اسم من أسماء الله الحسنى[7] يدل على إحدى

(١) الانتصار ص ١٧ (٢) الانتصار ص ٤١

(٣) الانتصار ص ٤١ — ٤٢ (٤) الانتصار ص ٥

(٥) الانتصار ص ٥ ، والطبرى ج ١٠ ص ٢٨٦

(٦) نهاية الإقدام ص ٢٠١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥١

(٧) ورد ذكر الأسماء الحسنى فى :

١ — القرآن الكريم : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » . سورة الأعراف آية ١٧٩

٢ — الحديث الشريف : حدث أبو هريرة عن النبى أنه قال : « إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة » . (صحيح البخارى ج ٨ ص ١٥٩)

هذه الصفات . ويبدو أن السلف كانوا يعتقدون أن أسماء الله أزلية وأن صفاته تعالى أزلية ، فقد كان الإمام ابن حنبل يقول إنها غير مخلوقة[١] غير أن ابن حزم يخطىء من يطلق على الله لفظ الصفات ، لأنه تعالى لم ينص على ذلك فى كلامه المنزّل ، ولا جاء شىء منه فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم ولا فى كلام أحد الصحابة أو خيار التابعين ؛ كما أن ابن حزم يقاوم الفكرة القائلة بأن أسماء الله كالقوىّ والعليم والسميع والبصير هى أسماء مشتقة من صفات ذاته . فالكلام فى الصفات عنده بدعة منكرة ، اخترعه المعتزلة والرافضة ، واتبعهم قوم من أهل الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح . ويعتمد فى قوله هذا على بعض آيات الكتاب المبين كالآية : «سبحان ربك رب العزة عما يصفون » ، وكقوله تعالى : « إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان »[٢] .

وما دام السلف لم يقولوا فى الصفات شيئاً فكيف نشأت هذه المسألة ، ولماذا كثر فيها الخلاف والجدال . . ؟ كان أول من تكلم فى الصفات فى الإسلام الجعد ابن درهم فإنه نفاها وقال بخلق القرآن[٣] ، وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان مقالته فى نفى الصفات[٤] فانتشرت فى خراسان[٥] . ويرى المقريزى أن الجهم كان أول من قال بنفى الصفات فى الإسلام فى بلاد المشرق ، وأنه ظهر بعد عصر الخلفاء الراشدين قبل نهاية المائة الأولى من الهجرة ، فكثر أتباعه على أقواله التى تؤدى إلى التعطيل[٦] . وقد أنكر المسلمون هذا القول ونظروا إليه كبدعة ، فضلّلوا الجهمية وحذروا الناس منهم وذمّوا من جالسهم أو كتب فى الردّ عليهم[٧] . ومن أدلة ذلك أنهم كانوا يذمون الخليفة مروان بن محمد بنسبته إلى الجعد و إلى التعطيل[٨] .

---

(١) الإبانة ص ٣٤ — (٢) ابن حزم ج ٢ ص ٩٥ — ٩٦
(٣) ابن الأثير ج ٥ ص ١٠٤ — (٤) سرح العيون ص ١٥٩
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ — ٩١ — (٦) الخطط ج ٤ ص ١٨٤
(٧) الخطط ج ٤ ص ١٨٢ — ١٨٣ — (٨) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١ — ١٧٤

ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها فى نفى الصفات ، فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلا لأنها تؤدى إلى الشرك . ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلٰهين[1].

ويرى الشهرستانى أن القول بنفى الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج ؛ فهو قد شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلٰهين قديمين أزليين . أما المعتزلة الذين خلفوه فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة فتوسعوا فى هذه المسألة[2]، وتوصلوا إلى نتائج وحلول أخرى . فإنهم اقتبسوا عن الفلاسفة اليونان قولهم فى الصفات ، وكان أولئك الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه[3]، فنفوا صفات البارى تعالى زائدة على الذات ، وقالوا إنه تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته[4]. وكان أحدهم أفلوطين ، وهو الذى تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان ، يتحدث عن تعالية الله ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات لأننا بذلك نشبّهه تعالى بالأفراد ؛ فلا نقول إن لله علماً لأنه هو العلم . ولا نصفه بالجمال أو الخير لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شىء جميل وخيّر ، وليس يحتاج تعالى إلى بصر لأنه ذاته النور الذى يبصر به الناس[5]. ويرى الغزالى والشهرستانى أن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على هذا القول[6]. فالمعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء أخذوا بتأثير الفلسفة اليونانية يفسرون قوله ويؤيدونه بالبراهين العقلية فقالوا إن الله عالم بذاته قادر بذاته حىٌّ بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣ (٣) نهاية الإقدام ص ٩٠ — ٩١

(٤) المنقذ من الضلال ص ٣٤ ونهاية الإقدام ص ١٠٠

(٥) A. Weber, History of Philosophy ص ١٦٨ — ١٦٩

(٦) المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ونهاية الإقدام ص ٩١ ، ٢٠٠

فى الإلهية [١] . وقد حاول الخياط أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى أن الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته ، فقال : إنه لو كان عالماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثا . ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد . ولا يمكن أيضاً أن يكون علماً محدثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله فى نفسه أو فى غيره أو لا فى محل . فإن كان أحدثه فى نفسه أصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث وهذا محال . وإذا أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالماً بما حلّه منه دونه ، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، وكما أن من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره . ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل ، فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته [٢] . وأورد الشهرستانى طريقة أخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها فى إثبات مذهبهم : قال : إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة ، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هى ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى . فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين الذات ، فإن كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة وبطل قول أهل السنة هى وراء الذات ، وأما إن كانت غير الذات فهى حادثة أو قديمة . وليس من مذهب السلف أنها حادثة ، فيبقى أنها قديمة . فإن كانت كذلك فقد شاركت الذات فى القدم ، فأصبحت آلهة أخرى ، لأن القدم أخص وصف القديم والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم [٣] . هذا وقد كان المعتزلة يرون أن الصفات لو قامت بالذات للزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشىء محتاج إليه حتى لولاه لما تحقق له وجود به [٤] ، وعندها يصبح الله تعالى محلا للأعراض ويلزم التركيب والتجسيم والانقسام [٥] ، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه وأجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس بواجب فى نفسه [٦] .

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥١
(٢) الانتصار ص ١١١ — ١١٢
(٣) نهاية الإقدام ص ١٩٩
(٤) نهاية الإقدام ص ١٩٩ — ٢٠٠
(٥) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٩
(٦) بغية المرتاد ص ٩٦

كان أكثر المعتزلة يقولون إن الله عالم بذاته لا بعلمٍ زائد على ذاته وهكذا فى سائر الصفات ، ما عدا العلّاف فإنه كوّن لنفسه رأياً خاصاً نهج فيه أيضاً مناهج الفلاسفة . فقد قال إن الله عالم بعلمٍ وعلمُه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حيٌّ بحياة وحياته ذاته[1] . ومعنى هذا أن علم الله هو الله وقدرته هى هو[2] . فيكون الفرق بين القولين أن الذين قالوا إن الله عالم بذاته لا بعلمٍ قد نفوا الصفة عنه تعالى ، بينا أوجد أبو الهذيل صفة هى بعينها ذات . ومن رأى الشهرستانى أن قول أبى الهذيل يشبه أقانيم النصارى ويشبه أيضاً قول الفلاسفة الذين يعتقدون أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاتها بل هى نفسها ذاته[3] .

وقد أنكر عبّاد بن سليمان على أبى الهذيل قوله هذا فى الصفات[4] ، وردّ عليه البغدادى فقال : إذا كان علم الله هو الله وقدرته هى هو ، كان الله علماً وقدرة ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالماً قادراً ؛ لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة . ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس ، وعندها يكون المعلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً[5] . وقد حدّد الأشعرى موقف أبى الهذيل من مثل هذا الاعتراض فقال : لو قيل له إنك تقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، فهل يكون علم الله هو قدرته .. ؟ لأجاب : خطأ أن يقال العلم هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة[6] . ودافع الخياط عن أبى الهذيل فقال : إنه لمّا صح عنده أن الله عالم فى الحقيقة ، وفسد أن يكون عالماً بعلم قديم ، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث ، بقى أنه عالم بنفسه[7] . لا سيما وأن أبا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند أهل التوحيد ، ذلك أنهم كانوا فى تأويل الآية « إنما نطعمكم لوجه الله » يذهبون إلى أن وجه الله هو الله .

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٨٠ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧

(٢) الانتصار ص ٧٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ (٤) المقالات ج ١ ص ١٦٦

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، وأصول الدين ص ٩١

(٦) المقالات ج ١ ص ١٧٧ (٧) الانتصار ص ٧٥

لأنه فسد أن يكون لله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معــه ، فلم يبق إلا أن يكون وجهه تعالى كما يقال : « هذا وجه الأمر » ، و « هذا وجه الرأى » ، أى هذا الأمر نفسه ، وهذا الرأى نفسه . فعلى هذا القياس يقول أبو الهذيل إن علم الله هو الله ، وهذا لا يعنى أن يكون الله علماً كما أن القول السابق لا يعنى أن يكون الله وجهاً[1] .

وكان الفلاســفة اليونان يرون أن الصفات سلوبٌ ؛ فالقديم معناه نفى الأولية ، والغنى معناه نفى الحاجة[2] ، وكذلك كان يقول يحيى الدمشقى[3] ، والأرجح أن يكون يحيى قد أخذ هذا القول عن الأفلاطونية الجديدة . وخلاصة ذلك أننا نطلق الصفات على الله بقصد نفى النقص عنه تعالى ونفى الضــد ليس غير . فإذا قلنـا إنه تعالى عالم فالمعنى نفى الجهل عنــه ، أى اننا نعرف ماليس عليه الله فقط ولا نستطيع أن نعرف ما هو عليه حقيقة . وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة أيضاً قولهم هذا فى الصفات السلبية و دمجوه بأقوالهم التى شرحناها . فكان أبو الهذيل يقول : إذا قلت إن الله عالم أثبتَّ لله علماً هو الله ونفيت عنــه الجهل ، وإذا قلت إن الله قادر أثبتَّ لله قدرة هى الله ونفيت عنه العجز ، و إذا قلت إن الله حىٌّ أثبت لله حياة هى الله ونفيت عنه الموت ، وهكذا فى سائر الصفات[4] . أما الفريق الآخر من المعتزلة الذين كانوا ينفون الصفات و يثبتون الله عالماً بالذات ، وعلى رأسهم النظّام ، فقــد كانوا يقولون : معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى حىّ إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وهكذا فى سائر الصفات[5] . وكان النظام وحده يقول إن صفات الله اختلفت لا لاختلاف فى ذاته و إنما لاختلاف ما ينفى عنه من المتضادات كالجهل والعجز والموت ، أما ذاته تعالى فواحدة لا اختلاف فيها[6] .

---

(١) الانتصار ص ٧٦ (٢) نهاية الإقدام ص ٤٦

(٣) Nicene Fathers ج ٩ قسم ٢ ، ص ١٢

(٤) المقالات ج١ ص ١٦٥ (٥) المقالات ج ١ ص ١٦٦ — ١٦٧

(٦) المقالات ج ١ ص ١٦٧

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطور عقيدة المعتزلة فى الصفات الأزلية، ومقدار تأثرهم بالفلسفة اليونانية. وواضح أن الغاية التى كانوا يرمون إليها من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى وإثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها. وقد قال بعضهم إن ذات الله واحدة، وإذا كانت صفاته مختلفة فذلك ليس لاختلاف فى الذات بل لاختلاف المعلوم والمقدور[1]. ولقد تشعبت أقوال المعتزلة فى الصفات وتباينت وجهات نظرهم، وكان بعضهم يتهرب من استعمال لفظ الصفات كمعمّر بن عباد السلمى الذى استعمل بدلها كلمة المعانى، وأبى هاشم الجبّائى الذى دعاها أحوالا. واختصر القاضى عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (+ ٤١٤ هـ.) أحد المعتزلة المتأخرين الصفات وردها إلى ثلاث فقط وهى العلم والقدرة والإدراك[2]، وأهمل الصفات الأخرى. وأظن أن معانى معمّر وأحوال أبى هاشم تقتضى شيئاً من العناية والشرح لأنها تطلعنا على طريقة الرجلين فى التفكير، وتكشف لنا عن مدى نجاحهما فى حل تلك المسألة العامة الهامة.

قال معمّر: كل عَرَضٍ قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى أوجب القيام به؛ فالحركة مثلا خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها، وكذلك المثل يماثل المثل والضدّ يضادّ الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعانى[3]. وكان معمّر يرى أن كل نوع من الأعراض فى كل جسم لا يتناهى أبداً فى العدد. فإذا تحرك جسم بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه وهكذا إلى مالا نهاية[4]. وقد شرح لنا الخياط رأى معمر هذا بطريقة واضحة فقال: لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً

---

(١) المقالات ج ١ ص ١٦٧

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٩

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٣

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٣٧ — ١٣٨

من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى أحدهما دون صاحبه ، وإلا لم يكن حلولها فى أحدهما أولى من حلولها فى الآخر . وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى لِمَ كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه ؟ قال : لمعنى آخر : وكذلك أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله[1] . وضرب ابن حزم مثلا قريباً من هذا فقال : إذا وجدنا جسما ساكناً علمنا أن ذلك لمعنى فيه فارق كل ما عداه فى العالم ؛ فإذا تحرك كان ذلك لمعنى حدث فى الجسم المتحرك به خالف الساكن ، فإذا تحرك بسرعة أكثر من سرعة الحركة التى بدأ بها علمنا أن ذلك لمعنى خاص حدث فى الجسم السريع الحركة به خالف بطيء الحركة ، فإذا سكن هذا الجسم علمنا أن ذلك لمعنى حدث فى الجسم الساكن به خالف المتحرك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وكل معنى من هذه المعانى يختلف عن غيره[2] . ولنضرب مثلا ثالثاً : إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص ، فإذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى خاص ، وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة ، يابسة أو لينة ، حديدية أو خشبية كان كل ذلك لمعانٍ خاصة حلت بها . ويؤخذ من هذا أن الأساس فى الطاولة هو ذاتها لا ما يتعلق بها من الصفات ؛ فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات ، لأن ذاتهما واحدة ، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات كالحركة والسكون واللون والحجم وغير ذلك ، وهى أمور عرَضية لا أهمية لها . وقد فضّل معمر أن يدعوها معانى بدل الصفات لأنه ظن أن فى هذا ما يخفف من جوهرية الصفات ويقلّل من أهميتها . ولذلك دعى هو وأتباعه «أصحاب المعانى»[3] . وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله فى صفات البارى عزّ وجل ، فقال إن الله عالم بعلم وإن علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك فى سائر الصفات[4] ؛ أى إنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة ، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هى إلا معانى ثانوية لا أهمية لها ،

---

(1) الانتصار ص ٥٥
(2) ابن حزم ج ٥ ص ٢٩
(3) الملل والنحل ج ١ ص ٧٣
(4) المقالات ج ١ ص ١٦٨

فكان بذلك مشتركا فى الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات أصلاً وقالوا إن الله عالم قادر بالذات ، ومع أبى الهذيل الذى أثبت الصفات ولكنه قال إنها هى الذات فلم يجعل لها استقلالا ذاتياً ولا كياناً منفصلا ؛ بيد أن معمراً و إن اتفق معهم فى الغاية فقد خالفهم فى الطريقة لإثبات تلك الغاية والوصول إليها ، فاهتدى إلى المعانى . وغير عسير علينا أن ندرك أن طريقته هذه ليست سوى محاولة لفظية ، وأن المشكلة الأساسية كانت فى نظر المعتزلة جميعهم واحدة ؛ وهى إثبات الذات الإلٰهية واحدة أزلية .

وكما تهرب معمّر من الصفات وأسماها معانى ، كذلك تخلص أبو هاشم منها ودعاها أحوالا ؛ فقال : إذا قلنا إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هى العلم وهى وراء كونه ذاتاً ، و إذا قلنا إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هى القدرة وهى وراء كونه ذاتاً ، وهكذا فى سائر الصفات[1] . وتأتى فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها[2] . وقال إن للعالم فى كل معلوم حالا غير الأحوال التى لأجلها كان عالماً بالمعلومات الأخرى ، وكذلك له فى كل مقدور حال مخصوص . وعليه فأحوال البارى عزّ وجل فى معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها[3] . ونحن لا نقدر أن نعرف هذه الأحوال على انفراد ، فهى على حيالها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا محدثة ، ولكننا نستطيع أن نجدها مع الذات ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط . فقد يعلم الشىء مع غيره ولا يعلم على حياله؛ كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسّة ما لم ينضم إليه جوهر آخر[4] . ذلك بأن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شىء ، فإذا قال إن الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء وذواتاً . و يذهب البغدادىّ إلى أنه لم يقل إنها معلومة بانفرادها لأنه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضاً ؛ لأن من رأيه أنه لا تعلم إلا الأشياء والذوات ، ولا قال إنها متغايرة

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ (٢) نهاية الإقدام ص ١٨٠ ، ١٩٨

(٣) أصول الدين ص ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٥ ، ونهاية الإقدام ص ١٣٧

لأن التغاير لا يقع إلا على الأشياء والذوات[1]. وأخيراً لم يقل أبو هاشم إن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية فى القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلاً للحوادث .

الأحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات وتتميز من غيرها من الذوات ؛ ذلك بأن العقل البشرى يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء لذاته مطلقاً و بين معرفته على حال خاصة . فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر أن يعرف كونه عالماً أو قادراً[2]. ثم إن الأشياء لا تتمايز بذواتها بل بأحوالها ؛ فالجواهر مثلا لها صفات عموم هى التحيّز ، ولها صفات خصوص يتميز بها جوهر من جوهر ، فصفات الخصوص هذه هى الأحوال[3]. والعقل يقضى ضرورةً أن السواد والبياض يشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية ، و يفترقان فى قضية وهى السوادية والبياضية ، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق[4]، وهما حالان مختلفان يدركان بالعقل . و إذا تمايز المعلومان فى الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال . وقد يعلم الشيء ضرورة من وجه و يعلم نظراً من وجه ؛ فنحن نعلم كون المتحرك متحركاً بالضرورة ، ولكننا بالنظر نعلم أن المتحرك يتحرك بحركة ، ولو كان المعنيان واحداً لما علم أحدهما بالضرورة والآخر بالنظر ، ولما سبق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر[5].

بعد هذا لا يصعب علينا أن نصدر حكمنا على أحوال أبى هاشم . إن غايته كانت كغاية معمّر وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الإلهيــة واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها . ولذلك فإنه رفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالأحوال وقال إن الصفات على حيالها ليست أشياء وذواتاً ، وأنها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وإنها لا توجد ولا تعلم إلاّ إذا تعلقت بالذات ، ظانّاً أنه بذلك

---

(1) الفرق بين الفرق ص ١٨٢
(2) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥
(3) نهاية الإقدام ص ١٣٩
(4) نهاية الإقدام ص ١٣٣
(5) نهاية الإقدام ص ١٣٦

يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها ، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعانى معمّر ، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمّر . ومن رأى الشهرستانى أن مثبتى الأحوال أصابوا من حيث قالوا إنها وجوه واعتبارات عقلية ، وأخطأوا فى اعتبارها لا موجودة ولا معدومة ، وكان ينبغى أن يقولوا إنها موجودة متصورة فى الأذهان[1]

وقبل أن أختم هذه اللمحة فى الصفات الأزلية يجدر بى أن أذكر أن المعتزلة وإن نفى بعضهم الصفات وقال إن الله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حىٌّ بذاته . وإن أثبتها البعض الآخر ولكنه اعتبر أنها هى الذات فقال إن الله عالم بعلمٍ وعلمه ذاته ، قادر بقدرةٍ وقدرته ذاته ، حىٌّ بحياةٍ وحياته ذاته[2] ، إلا أنهم شذوا عن هاتين القاعدتين فى بعض الصفات الأخرى ولا سيما الإرادة والكلام والسمع والبصر . فلم يقولوا إن الله مريد بذاته ، متكلم بذاته ، سميع بذاته بصير بذاته ؛ ولا قالوا إنه تعالى مريد بإرادة وإرادته ذاته ، متكلم بكلام وكلامه ذاته ، سميع بسمع وسمعه ذاته ، بصير ببصر وبصره ذاته .

قال أكثر المعتزلة ، ولا سيما البصريين منهم ، فى إرادة الله تعالى إنها ليست قديمة بل محدثة لا فى محل ، بها يخصص الله الأشياء بالوجود دون العدم[3] . ويروى الشهرستانى أن الضرورة العقلية هى التى ألجأتهم إلى هذا القول . فإنه لا وجه لإنكار الإرادة لأن إنكارها يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبايع . ولا وجه لإثبات كونه تعالى مريداً بذاته لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها ، فهى عامة التعلق ، وحينئذ يجب تعلق كونه مريداً للفواحش

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٤٨ — ١٤٩

(٢) كان بعض المعتزلة ينفون الحياة عن الله تعالى ، لانهم يرون أنه لا يصح وجود الحياة إلا فى بنية مخصوصة ، فإذا قلنا إنه تعالى حى جعلنا له بنية مخصوصة وهذا محال . (أصول الدين ص ١٠٥)

وكان بعض المعتزلة البغداديين وفيهم الإسكافى يقولون معنى قولنا الله هو أنه قادر . وعارضهم البصريون فى ذلك . (المقالات ج ١ ص ١٧٦ — ١٧٧)

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ١٠٣ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٨

والقبائح وذلك باطل . ولا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدى إلى إثبات إلهين قديمين ؛ لأن الاشتراك فى القدم يؤدى إلى الاشتراك فى الإلهية . ثم إن القديم لا اختصاص له بشىء ، فلو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه وأفعال عباده . ولما كان من أفعال العباد أن يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً ، وجب أن يكون القديم مريداً لإرادتيهما ، وما هو مراد يجب وقوعه ، فيؤدى ذلك إلى اجتماع الضدين فى حالة واحدة . يضاف إلى هذا أن المعتزلة يرون أن مريد الخير خيّر ، ومريد الشرّ شرّير ، ومريد العدل عادل ، ومريد الظلم ظالم؛ فلو كانت الإرادة أزلية ، وكانت متعلقة بالكاينات كلها ، لكان الله موصوفاً بالخيريّة والشريّة والعدل والظلم وذلك قبيح فى حقه سبحانه وتعالى . فلا يبقى والحالة هذه إلاّ أن تكون الإرادة حادثة . ولكن لا وجه لإثبات الإرادة الحادثة قائمة بذات البارى تعالى لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، ولا وجه لإثبات كونها فى ذات أخرى لأنها تكون منسوبة إلى تلك الذات دون الله ، فيتعين أن الإرادة حادثة لا فى محل[1] . ويؤخذ من هذا أن الله تعالى إذا أراد فعل شىء خلق إرادة لا فى محل بها يأتى ذلك الشىء ، وهذه الإرادة المخلوقة تتقدم على المفعول بلحظة واحدة[2] . غير أن من المعتزلة من نفى الإرادة عن الله أصلا ، ولا سيما النظام والكعبى اللذين قالا إن الله غير مريد على الحقيقة ، وإنه لا يوصف بها إلا مجازاً . فإذا قلنا إنه تعالى مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره له ، وإذا قلنا إنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه ، وإذا قلنا إنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه آمر بها[3] . وروى الكعبى عن الجاحظ أنه كان يقول فى الإرادة : يوصف الله تعالى بأنه مريد على معنى أنه لا يصلح عليه السهو فى أفعاله أو الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر[4] .

(١) نهاية الإقدام ص ٢٤٥ — ٢٥١ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٤٨

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وأصول الدين ص ٩٠ ، ١٣٠ والملل والنحل ج ١ ص ٨٢ ، ونهاية الإقدام ص ٢٣٨

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨١

وقد اختلف المعتزلة فى السمع والبصر ، وإن كانوا اتفقوا عموماً على نفيهما ؛ فلا هما قديمان ولا حادثان[١]. فقال البصريون منهم ، وخصوصاً الجبائى وولده ، إن الله سميع بمعنى أنه حىٌّ لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئى إذا وجدا . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الحىّ إذا سلمت نفسه عن الآفة سمّى سميعاً بصيرا[٢]. وقال النظام والكعبى ومن تبعهما من البغداديين إن الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأوّلوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات[٣]. وقد فسّر الكعبى هذا القول بما يلى : إن الذى يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع ، وذلك هو العلم حقيقة . ولكن لمّا كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسايط سمعه و بصره سمى كلٌّ من السمع والبصر حاسة ، و إلا فالمدرك هو العالم ، و إدراكه ليس زائداً على علمه . والدليل أن من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما فى الحالتين واحد . فهو لا يجد فرقاً إلا فى الجملة والتفصيل والعموم والخصوص ، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع[٤]. ومن رأى الأشعرى أن المعتزلة قلدوا بهذا القول النصارى ؛ لأن النصارى لم يثبتوا الله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم[٥]. فالمعتزلة ، كما ترى ، متفقون على أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع و بصر قديمين أو محدثين ، ومتفقون أيضاً على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدى إلى التشبيه والتجسيم . ولذلك فإن « العين » التى ترد فى القرآن كما فى الآيتين : « ولتصنع على عينى »[٦]، و « تجرى بأعيننا »[٧]، يتأوّلونها على معنى العلم[٨].

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٦

(٢) أصول الدين ص ٩٦ ، ونهاية الإقدام ص ٣٤١ ، ٣٤٤

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ٤٤ ، ٩٦ — ٩٨ ، ونهاية الإقدام ص ٣٤١

(٤) نهاية الإقدام ص ٣٤٣

(٥) الإبانة ص ٤٨ ، ٥٩

(٦) سورة طه آية ٤٠

(٧) سورة طه آية ١٤

(٨) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، ١٩٥ ، ٢١٨

إن البحث فى الذات وصفاتها ، وفى العلاقة القائمة بينهما ، قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم ؛ فقد خاض فيها الفلاسفة اليونان قديماً ، وعنى بها رجال الكنيسة كيحيى الدمشقى وأوغسطين وتوما الأكوينى . أمّا المعتزلة فقد اختلفوا كما مرّ بنا فى شأنها فمنهم من نفاها أصلا كالنظام ، ومنهم من أثبتها ولكنه إما اعتبرها عين الذات كأبى الهذيل ، وإما جعلها معانى وأحوالاً لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حيالها كمعمّر بن عباد وأبى هاشم الجبائى .

والواقع أن المعتزلة كبّروا قضية الصفات وعقّدوها ، وألزموا أهل السنة أموراً لم يقصدوها . إن العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون إلى أن يفكروا فيه تعالى وأن يعبروا عما تتوصل إليه أفكارهم بالكلمات والأساليب التى ألفوها . وعلى ذلك فإن أهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون أن له تعالى أذناً كآذان الخلق يسمع بها ، ولا عيناً كأعينهم يبصر بها . فإنهم مجمعون على أن الله واحد « ليس كمثله شىء »[(١)]، متفقون على نفى التشبيه عنه تعالى فلا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبهه شىء منها بوجه من الوجوه[(٢)]. وأظن أن الغزالى على حق فى قوله إننا لا نستطيع إلا أن نصف الله بالسمع والبصر . لأنه تعالى هو الكمال بعينه ، ولما كان السمع والبصر فى الأحياء كمال ، وكان الإنسان السميع البصير أكمل من الإنسان الذى لا يسمع ولا يرى ، ولما كان الله أكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون تعالى سميعاً بصيراً لأن كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الأولى[(٣)]. غير أن المعتزلة يكونون محقين إذا انتقدوا قول السلف والأشعرية فى الصفات إنها قديمة زائدة على الذات قائمة بها[(٤)]. فإن أهل

---

(١) سورة الشورى آية ١١

(٢) المقالات ج ١ ص ٢١١ ، ونهاية الإقدام ص ١٠٣

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٦ — ٤٨ (٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤، ٥٨ — ٥٩ ونهاية الإقدام ص ١٨١

السنة أصابوا فى قولهم إن الصفات قديمة قائمة بالذات ، ولكنهم أخطأوا فى قولهم إنها ليست الذات بل زائدة عليها ، لأنه يؤخذ من هذا أنها مستقلة عن الذات ، وفى ذلك تأييد لاعتراض المعتزلة الذين يرون أن إثبات الصفات زائدة على الذات يؤدى إلى تعدّد القدماء . وعندى أن الشهرستانى بقوله إن الصفات زائدة على الذات[1]، وإنها فى الوقت نفسه ليست عين الذات ولا غيرها[2]، قد ناقض نفسه ؛ فالصفات إذا كانت زائدة على الذات كانت كما قال ليست عين الذات ولكن كيف يمكن أن تكون هذه الصفات التى هى زائدة على الذات والتى هى ليست عين الذات ، ليست غير الذات أيضاً ..؟

الآن وقد فرغنا من قول المعتزلة فى الصفات عامة ، وأوردنا ما قالوه فى الإرادة والسمع والبصر خاصة ، بقى أن نتحدث عن رأيهم فى صفة الكلام . وهذه سنفرد لها بحثاً على حياله ، ونتناولها هى وعقيدة خلق القرآن معاً ، نظراً للعلاقة الوثيقة التى تربط بينهما .

٢ — خلق القرآن :

القول فى القرآن الكريم أهو مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرّع منها . وعلينا أن نذكر ، قبل التعرض لهذه المسألة التى كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين، أن النبى صلوات الله عليه وسلامه والسلف لم يقولوا ، على رواية الأشعرى ، فى ذلك شيئا ، فليس فى أقوالهم ما يوافقه ولا ما ينافيه[3].

رأينا من قبل أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون خلق التوراة . أما القول بأزلية القرآن فيظهر أنه يرجع أيضاً إلى أصل أجنبى . والمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة . وممن يذهب إلى هذا القول

(١) نهاية الإقدام ص ١٨١ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٠٠

(٣) استحسان الخوض فى الكلام ص ١٠ ، ١١

ما كدونالد ، فإنه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد للمسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التى فى صدر الآب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانيـــة الشرقية إلى المسلمين عن طريق يحيي الدمشقى . إن الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة[1] . ومما يجعل لقول ما كدونالد شيئاً من القيمـة ما ذكره المأمون فى كتابه فى خلق القرآن الذى أرسـله من الرقّة إلى إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغـداد من أن النـاس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله[2] . كذلك نجد ما يفسر هذا القول ويؤيده فى موقف الفقهاء والمحـدثين الذين أحضرهم إسحق بن إبراهيم وامتحنهم فى خلق القرآن ، فإن كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك . وقال ابن حنبل :القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا[3] . ومعنى ذلك أنهم لم يمتنعوا من القول بأن القرآن مخلوق فحسب بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق ! وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع[4] . وأولئك الذين كانوا يتوقفون فى القرآن فلا يقولون إنه مخلوق ولا غير مخلوق يدعون الواقفيـــة . وحجتهم أن الله لم يذكر ذلك فى كتابه ، ولا جاء ذلك فى كلام رسوله ، ولا أجمع عليه المسلمون[5] . وهكذا نرى أن القول فى أزليـة القرآن وفى خلقه جاء بكراً ، وأنه إنما نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى فى الإسلام ، وكان نتيجة إحتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات .

ولننظر الآن فى كيفية نشوء هذه المشكلة ، وفى علاقتها بالصفات الأزلية . قلنا إن المعتزلة لم ينكروا الصفات القديمـة إذا كنا نقصد بها عين الذات ، ولكنهم أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذواتاً قديمة قائمة وراء الذات لأن هـذا يؤدى إلى تعدد

---

(١) Mac Donald. ص ١٤٦ (٢) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٨

(٣) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٨ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٧

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٧ (٥) الإبانة ص ٤٠

القدماء . بيد أنهم شذوا عن هذه القاعدة فى عدة مسائل منها الكلام ؛ فالكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هى ذاته كالعلم والقدرة ، وذلك راجع إلى فهمهم للكلام وتحديدهم له . حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً[1] . والكلام ليس جنساً أو نوعاً ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى ، بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون إلا باللسان فمن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر فهو الأعجم الأبكم[2] . واختلف المعتزلة بعد ذلك فى الكلام أهو جسم أم عَرَضٌ . فرأى بعضهم أنه جسم ، وأنه لا شىء إلاّ جسم . وقال آخرون كأبى الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب والإسكافى أن الكلام عَرَضٌ . وأمّا النظّام وأصحابه فقد ذهبوا إلى أن كلام الخلق عرض وأنه حركة لأنه لا عرض عندهم إلاّ الحركة ، وأن كلام الله جسم . وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق محدَث ؛ لأن الأجسام والأعراض لا يمكن أن تكون إلاّ كذلك ، وقد أحدثه الله تعالى . ولما كان معمّر يرى أن الكلام عَرَض ، ويحيل أن يفعل الله الأعراض ، فإنه أنكر أن يكون كلام الله فعلا له تعالى على الحقيقة ، فقال هو فعل المكان الذى يسمع منه[3] .

وإذا كان كلام الله مخلوقاً ، فالقرآن أيضاً مخلوق لأنه كلامه ، وقد خلقه تعالى وأحدثه . ولكن كيف . . ؟ لا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام فى ذاته ، لأنه إذا تكلم خلق فى ذاته الصوت الذى هو جسم أو عرض ، فأصبحت ذاته محلا للحوادث . ولا يجوز أن يحدثه لا فى محلّ لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلا تقوم به ، فلا يبقى إلا أن يحدثه فى محل[4] . وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائماً به تعالى بل خارجاً عن ذاته العلية يحدثه فى محل فيسمع

---

(١) نهاية الإقدام ص ٢٨٨ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٢٤

(٣) المقالات ج ١ ص ١٩١ — ١٩٣ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٨ — ٤٩ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠

من المحلّ . وقد اشترطوا فى المحلّ أن يكون جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله[1] . ذلك بأنهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به[2] . ولهذا اضطر المعتزلة فى الآية : « وكلّم الله موسى تكليماً » إلى أن يلجأوا إلى التأويل فقالوا إن الله خلق كلاماً فى شجرة ، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام[3] .

لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافى هذه الوحدانية أو يهدمها ، وجدوا فى القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته تعالى ، لأن الشىء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزليا ، والقدم والأزلية من صفات الله وحده . ولذلك قال الخليفة المأمون — وهو الناطق رسمياً باسمهم والمعبّر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام فى هذه المسألة — : إن الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبّهون لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده[4] . فالمأمون كان يرى فى اتفاق الناس على أن القرآن قديم أول لم يخلقه الله مساواة بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما . وهو يعجب لذلك كثيراً ويرى أنهم إمّا كاذبون فى قولهم ، وإمّا أنهم ، بسبب نقص عقولهم ، أهلُ جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده ، وتقصير عن أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه تعالى وبين خلقه . وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حظًّا ، مخسوسون من الإيمان نصيبا[5] . ولهذا سنرى أن المأمون اقتصر على امتحان القضاة والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة ، لأن العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال ، وفى مقدورهم أن يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ويدركوا أن القرآن لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ ، ٥٨ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٧٩ — ٢٨٠

(٣) بغية المرتاد ص ٨٠ — ٨١ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٣٠

(٤) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧ (٥) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٤ — ٢٨٥

أما وقد أصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم كاذبون معاندون ، فشدد عليهم النكير وتناولهم بالأذى والتنكيل .

ولم يكتف المعتزلة فى إثبات خلق القرآن بالاعتماد على الأدلة العقلية ، بل تعدوها إلى الأدلة النقلية إذا كانت تؤيد قولهم وتدعم حجتهم . فقد كان المأمون يحاول أن يثبت خلق القرآن ببعض الآيات الكريمة كالآية : « إنا جعلناه قرآناً عربيا » ، فكل ما جعله الله فقد خلقه . والآية : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فُصِّلت من لدن حكيم خبير » ، وكل مُحْكَمٍ مفصَّل له مُحْكِم مفصِّل ، والله تعالى مُحكِمُ كتابه ومفصِّله . وكالآية : « كذلك نقصُّ عليك من أنباء ما قد سبق » ، فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها . ومثل قوله تعالى : « إنه لقرآن مجيد فى لوح محفوظ » ، فهذا يدل على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق . وقوله : «ما يأتيهم مِنْ ذكرٍ من ربهم محدث» ، وقوله : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » ، فأخبر تعالى أنه محدث وجعل له أولاً وآخراً [1] .

هذا هو ، بصورة مختصرة ، قول المعتزلة فى خلق القرآن . ولقد تمادوا فيه و بالغوا حتى جعلوه عديل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والإلحاد [2] ، وحتى إن المأمون وجد فيه خطراً عظيما على الإسلام وسلاحاً فى أيدى أعدائه يحاربونه به [3] ، فاكتسب أهمية عظمى فى تاريخ الاعتزال ومثل دوراً خطيراً وأصبح ، ولا سيما فى عصر قوة المعتزلة وسيادتهم ، المِحَكَّ الذى يمتحن به صحة الانتماء إلى فرقتهم والعلامة الفارقة التى تميزهم من أهل السنة .

٣ — الرؤية السعيدة :

يعتقد أهل السنة أن أهل الجنة يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن ليس بالقوة

(١) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٥ — ٢٨٧
(٢) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧ ، ج ١١ ص ١٨ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦
(٣) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧

الموضوعة فى العين بل بقوة أخرى موهوبة من الله[1]. وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء فى القرآن الكريم كقوله تعالى « وجوهٌ يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »[2] وسؤال موسى عليه السلام : « ربّ أرنى أنظر إليك »[3]، ولما كان الأنبياء معصومين فلا يجوز أن يسأل موسى ربه شيئاً يعلم أنه مستحيل[4]. وكذلك قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام »[5]، ويرى الأشعرى أن المؤمنين إذا لقوا ربهم رأوه[6]. وقوله : « الله نور السموات والأرض »[7]، والنور يمكن أن يرى . وإخباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيدة : « كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »[8]، ومعنى ذلك أن المؤمنين يحظون برؤيته تعالى بحسب الوعد الكريم . وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية فى الحديث الشريف إذ حدّث قيس ابن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون فى رؤيته »[9].

وإذاً فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعاً ، ولا يقرّون بجوازها فى الدنيا . وقد اختلف الصحابة فى النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الإسراء والمختار عند أكثرهم أنه رآه[10]. أما المعتزلة فقد أجمعوا على إنكار رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار ، واختلفوا فى الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا[11].

الخلاف فى الرؤية متفرع أيضاً من مشكلة الصفات العامة وقد شدّد المعتزلة فى إنكارها لأنها تؤدى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرؤية هى اتصال

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٢ (٢) سورة القيامة آية ٢٢
(٣) سورة الأعراف آية ١٣٩
(٤) أصول الدين ص ٩٩ ، ونهاية الإقدام ص ٣٦٧
(٥) سورة الأحزاب آية ٤٣ (٦) الإبانة ص ١٦
(٧) سورة النور آية ٣٥ (٨) سورة المطففين آية ١٥
(٩) صحيح البخارى ج ٨ ص ١٦٨
(١٠) بستان العارفين ص ٥٩ — ٦٠ (١١) المقالات ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١٦

شعاع بين الرأى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البنيـة . فالرؤية إدراك وراء العلم ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا فإنهم نفوها نفى استحالة[1] ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »[2] . كان المعتزلة يقاومون بقوة هذه العقيدة التى تؤدى إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه . فحين امتحن ابن حنبل أمام المعتصم قال أحمد بن أبى دؤاد : « يا أمير المؤمنين، هذا يزعم أن الله تعالى يُرى فى الآخرة ، والعين لا تقع إلا على محدود . . ! »[3] ولما جيء بأحمد بن نصر الخزاعى أمام الواثق للامتحان سأله الواثق : أفترى ربك فى القيامة ؟ قال : كذا جاءت الرواية . قال الواثق : ويحك تراه كما ترى المحدود المجسّم ..؟![4] ثم إن المعتزلة بالغوا فى قولهم بنفى الرؤية وتعصبوا له تقريبـاً كتعصبهم لخلق القرآن ، فصاروا يكفّرون من يجيزها على جهة المقابلة أو على اتصال شـعاع بصر الرأى بالمرئى[5] . وكان أبو موسى المردار أحد أشياخهم يقول من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فهو كافر ، وكذلك الشاكّ فى كفره والشاك فى الشاك إلى ما لا نهاية ، لأنه شبّه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر[6] .

غير أن المعتزلة وقفوا حيـارى أمام النصوص الشرعية التى تثبت الرؤية . أما الحديث فإنهم كذبوا رواته وطعنوا فى إسناده . فإنه حين احتج ابن حنبل أمام المحنة بحديث جرير ، وقال المعتصم للقاضى أحمد بن أبى دؤاد : ما تقول فى هذا ..؟ أجاب القاضى : إنه يحتج بحديث جرير وإنما رواه عنه قيس بن حازم وهو أعرابى بوّال على عقبيه ![7] وأما الآيات القرآنية فلم يجرؤوا على تكذيبها ، ولـكنهم اعتبروها مجازاً وأوّلوها . فقالوا فى كلمة « ناظرة » الواردة فى الآية « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها

(١) نهاية الإقدام ص ٣٥٦
(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣ راجع ابن حزم ج ٣ ص ٢
(٣) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٩١
(٤) المناقب ص ٣٩٨ — ٣٩٩
(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٢
(٦) الانتصار ص ٦٧ — ٦٨
(٧) المناقب ص ٣٩١ — ٣٩٢

ناظرة » إنها تعنى نظر الانتظار وليس نظر الرؤية [١]. وقال أبو على الجبائى إن كلمة « إلى » فى هذه الآية نفسها ليست حرف جرّ بل اسمٌ معناه « نِعَم » ، فهو مشتق من « الآلاء » ، فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نِعَمَ ربها [٢]. كذلك قالوا فى الآية « الله نور السموات والأرض » إن الله تعالى ليس نوراً على الحقيقة يصح رؤيته بالأبصار [٣]، وتأوّلوا « النور » على أنه تعالى منوِّر السموات والأرض [٤].

وقد اعترض الأشاعرة على تعريف المعتزلة للرؤية وتأويلهم للآيات التى تقول بها . فقالوا إن الإدراك البصرى يقوم بالرائى ولا يستدعى اتصال شعاع بالمرئى أو انفصال شىء من الرائى . وإذا بطل التأثير والتأثر جازت الرؤية ، ولم توجب تشبيهاً ولا انقلاباً عن حقيقة ، وصارت معنى كالعلم أو من جنس العلم تتعلق بالموجود والغائب على السواء وتكون مثله لا توجب تأثراً ولا تأثيرا [٥]. واحتج الأشعرىُّ على الجبائى فى تأويله للآية « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » بأن الوجوه منتظرة نِعَمَ ربها ، فقال إن النظر فى هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة لأن الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير . ولا يمكن أن يكون نظر الاعتبار لأن الآخرة ليست دار اعتبار بل دار ثواب أو عقاب ، ولا يمكن أن يكون نظر القلب لأن الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح أنه نظر العينين ، وإذ بطلت هذه المعانى الثلاثة للنظر لم يبق إلا حالة واحدة وهى نظر الرؤية [٦]. وقال أيضاً إنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بالآية « لا تدركه الأبصار » ، لأن معنى هذه الآية ليس ما تأولوه ، بل تأويلها الصحيح إما أن الأبصار لا تدركه تعالى فى الدنيا ولكن تدركه فى الآخرة ، وإما أن أبصار الكافرين لا تدركه [٧]. وهذا تأويل ضعيف إذا قيس بما يذكره الغزالى من أن الإدراك فى الآية ليس معناه الرؤية بل

---

(١) الإبانة ص ١٤
(٢) ابن حزم ج ٣ ص ٣
(٣) الإبانة ص ١٨
(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٨٨
(٥) الإبانة ص ٢٠ ، ونهاية الإقدام ص ٣٥٦ ، ٣٥٨
(٦) الإبانة ص ١٣
(٧) الإبانة ص ١٧

الإحاطة ، فيكون تفسير قوله تعالى أن الأبصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام[1] ، فالإدراك هو الإحاطة وهو غير الرؤية .

إن النقطة الجوهرية فى هذا الخلاف بين المعتزلة و بين الأشعرية هى ليست فى من أصاب ومن أخطأ من الفريقين فى تأويل الآيات المذكورة بل فى حقيقة الرؤية . وعندى أن تعريف الأشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس ، وأن تعريف المعتزلة لها هو الأصح علميا . وعلى فرض أن الأشاعرة كانوا مصيبين فى قولهم إن الرؤية لا تقتضى اتصال شعاع بين الرائى و بين المرئى فهل يدفع هذا حجة المعتزلة فى أن الشىء إذا كان مرئياً كان محدودا ..؟

٤ — مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

إن البحث فى الصفات الأزلية وفى خلق القرآن والرؤية السعيدة لا يشتمل على مسائل التوحيد جميعاً ، ولا يضم مشا كل التشبيه كلها . فمازالت هناك أمور كثيرة تتعلق بالتشبيه والتجسيم أبدى المعتزلة رأيهم فيها وأصدروا أحكامهم عليها ، فلا بدّ من أن نتعرض لها ولو لماما .

١ — نفى الجهة :

أجمع المعتزلة على نفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية[2] . فجرّ ذلك بعضهم كالفوطىّ والجبّائى إلى القول بأن الله لا فى مكان[3] . وذهب أكثرهم إلى أنه تعالى فى كل مكان ، وهم يحسبون أنهم بذلك ينفون عنه الجهة والتحديد ، فجاء قولهم ضرباً من الحلولية اعترض عليه ابن حزم فقال : لو كان تعالى فى مكان لكان إما جسما أو عَرَضاً ، ولكان المكان

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٢

(٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٧ — ٧٨

(٣) المقالات ج ١ ص ١٥٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٣

محيطاً به من جهة مّا أو من جهات ، وهذا منتفٍ عنه تعالى لأنه هو المحيط بكل شيء بحكم قوله : « ألا إنه بكل شيء محيط »[1] . واعترض عليه أيضاً البغدادى وابن قيّم ؛ لأنه لو صح لجاز أن يكون تعالى فى أماكن لا يليق أن يكون فيها ولا يرغب فى ذكرها[2] . غير أن من المعتزلة من كان يرى أنه تعالى فى كل مكان بمعنى أنه عالم بما فى كل مكان مدبِّر له[3] ، لا على معنى الحلول به بالذات . وأعتقد أن قول المعتزلة هذا بأن الله تعالى فى كل مكان خطأ من الوجهة الفلسفية لأنه كيف يمكن للّانهاية أن تحلّ فى المكان المتناهى . . ؟ أليس لو عكسنا قولهم وقلنا إن المكان فى اللّانهاية موجود ومتصور لكنا أكثر صوابا . . ؟

كذلك اعتبر المعتزلة جميع الآيات القرآنية التى تتضمن معنى الجهة مجازاً وتأولوها . فكان تأويل بعضهم للكرسىّ فى الآية « وسع كرسيُّه السموات والأرض » أنه علم الله ، فيكون علمه تعالى قد وسع السموات والأرض[4] ، لأنه لو كان له كرسىّ يجلس عليه لكان محدوداً مجسّماً . ورفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر كما ورد فى الآية : « الرحمٰن على العرش استوى » ؛ لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم ولا يحلّ فيه إلا عرض والله منزّه عن ذلك ، ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدّر ، فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً له ، وكل ذلك لا يخلو من التقدير . ولو جاز أن يماسّه تعالى جسم من جهة مّا لجاز أن يماسّه من سائر الجهات فيصير محاطاً به . فالمعتزلة رأوا فى الاستواء معنى التجسيد والتحديد ، فقالوا إن الاستواء فى الآية المذكورة معناه الاستيلاء ، أى الملك والقهر[5] . ويرى البغدادى أن هذا التأويل لا يجوز لأنه يوجب أنه تعالى لم يكن مستولياً على العرش قبل استوائه عليه[6] .

---

(١) ابن حزم ج ٢ ص ٩٦ — ٩٨
(٢) أصول الدين ص ٧٨ ، والجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى ص ١٨٨
(٣) أصول الدين ص ٧٧ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠
(٥) الإبانة ص ٤٣ ، والمقالات ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١١ ، وابن حزم ج ٢ ص ٩٧
(٦) أصول الدين ص ١١٢

وقال بعض المعتزلة إن كلمة « استوى » معناها قصد أو أقبل على خلق العرش[1]. ونفى المعتزلة أيضاً الفوقية الواردة فى القرآن الكريم كما فى الآية « يخافون ربهم من فوقهم » ، والآية : « ثم استوى على العرش » ، لأن الفوقية تدل على الجهة . فجعلوا كون الله فوق العرش بمعنى أنه تعالى خير منه وأفضل ، كما يقال الأمير فوق الوزير[2]. وتأولوا آيات المجيء ، فقالوا فى الآية « وجاء ربك » و « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظُلَل من الغمام » إن تقديرهما وجاء أمر ربك[3]، لأن الله لو كان يجيء حقيقة لكان متحركاً متجسما . وأخيراً تأول المعتزلة آيات المعية مثل : « هو معكم أينما كنتم » ، و « إن الله مع الذين اتقوا » و « إننى معكما أسمع وأرى » ، والآية « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ، فقالوا إن المعية مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمخالطة وهى منفية قطعاً عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد[4]. ولا ريب أن هذا التأويل معقول ولكنه لا يلزم المعتزلة ؛ لأن هذه الآيات تعنى أن الله فى كل مكان ، وأكثر المعتزلة يرون أنه تعالى فى كل مكان .

٢ — تأويل الوجه واليد والجنب :

وردت فى القرآن بعض آيات تشير إلى أن لله وجهاً مثل الآية : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، والآية « كل شىء هالك إلا وجهه » . وقد رفض المعتزلة أن يكون له تعالى وجه هو جزء منه . فقالوا إن كلمة الوجه فى هاتين الآيتين زائدة ، فيكون المعنى « ويبقى ربك » . وذهب بعضهم إلى أن وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه[5].

---

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٣٥

(٢) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤١

(٣) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٠٦

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٦٢

(٥) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، ٢١٨ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٧٤

هذا وقد وردت فى الكتاب آيات تدل على أن لله يداً كالآية : « يد الله فوق أيديهم » . وقد امتنع المعتزلة عن القول بأن له تعالى يداً كالأيدى ، وقالوا إن تأويل اليد فى هذه الآية وأشباهها هو إما القدره أو النعمة[1] . ووردت آية تشير إلى أن لله تعالى جنباً وهى : « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » ، فقال المعتزلة إن تأويلها فى أمر الله[2] .

فنحن نرى أن المعتزلة فى تأييدهم لوحدانية الله سبحانه وتعالى ودفاعهم عنها قد حاربوا كل شىء يتنافى مع هذه الوحدانية وفندوه بالأدلة العقلية ؛ حتى لقد رفضوا أن يأخذوا الآيات القرآنية التى تحمل معانى التشبيه والتجسيم على علاتها ولم يقبلوا بها على ظاهرها ، بل اعتبروها مجازاً وأولوها تأويلات تتفق مع وحدانية الله وتتسق مع تعاليه وتنزهه عن الشبه بخلقه .

* * *

(ج) العدل

ذكرنا من قبل أن القول بنفى القدر كان من أهم المسائل التى عنى بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم ، وقلنا إن بعض المستشرقين كفون كريمر يرى أن القدرية أخذوا قولهم فى نفى القدر عن اللاهوت المسيحى ، لأن أكثر النصارى على مذهب حرية الإرادة ، ولأن المسلمين حين افتتحوا بلاد الشام وجدوا القدر من المسائل التى كانت — ولا تزال — تشغل لاهوتيى الكنيسة .

بيد أنه ليس حتما أن يكون المسلمون قد أخذوا قولهم فى القدر عن النصارى ، لأنه من المسائل الأولية التى تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولأنه قضية قديمة العهد ليس من دين من الأديان أو فلسفة من الفلسفات إلا وتعرضت له بوجه

(١) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، والإبانة ص ٤٩ — ٥١ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٥٣ ، ١٧٠ ، ١٩٥ (٢) المقالات ج ١ ص ٢١٨

من الوجوه . ومع أن ما كدونالد يرى أن القدرية لابد وأن يكونوا تأثروا باللاهوت المسيحى ، إلا أنه يستبعد ذلك فى مسألة القدر ، فهو يرى أن الأساس فى القدر هو العقل البشرىّ وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحظ من التناقض بين قدرة الله المطلقة و بين حرية الإنسان فى أعماله ومسئوليته عنها [1]. يدلنا على ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يخوضون فى القدر و يثبتونه . فقد كان أكثر شعرائهم جبريين كما تشهد أشعارهم. يروون عن لبيد بن ربيعة أنه قال :

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل [2]

وقال النابغة الذبيانى :

وليس امرؤٌ نائلا من هواه شيئاً إذا هو لم يكتب [3]

وحفظ لنا من شعر كعب بن زهير ما يلى :

لو كنت أعجب من شىء لأعجبنى سعى الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لأمور ليس يدركها فالنفس واحدة والهمّ منتشر

والمرء ما عاش ممدودٌ له أمل لا تنتهى العين حتى ينتهى الأثر [4]

وحين ظهر الإسلام أكثر المسلمون من البحث فى القدر . ولعل السبب فى ذلك أن القرآن الكريم وردت فيه آيات كثيرة تقول بالجبر وأخرى يستخلص منها أن الإنسان حرٌ فى اختيار أفعاله مسئول عنها . فمن الأمثلة للنوع الأول قوله تبارك وتعالى :

١ — « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » [5].

٢ — « كذلك يضل الله من يشاء و يهدى من يشاء » [6].

٣ — « قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله » [7].

---

(١) Mac Donald ص ١٢٨ ، ١٣١
(٢) الأغانى ج ٨ ص ٧٦
(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٣٥
(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٦
(٥) سورة التوبة آية ٥١
(٦) سورة الأعراف آية ١٨٨
(٧) سورة المائدة آية ٢١

٤ — « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنَّة والناس أجمعين »[١].

٥ — « ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون »[٢].

٦ — « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة »[٣].

٧ — « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون . ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »[٤].

٨ — فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يُرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعّد فى السماء »[٥].

أما الآيات التى تنفى القدر فمنها :

١ — « كل نفس بما كسبت رهينة »[٦].

٢ — « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها »[٧].

٣ — « هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت »[٨].

٤ — « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[٩].

٥ — « إنا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً »[١٠].

٦ — « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها »[١١].

٧ — « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها »[١٢].

---

(١) سورة السجدة آية ١٣

(٢) سورة هود آية ٣٦

(٣) سورة النحل آية ٣٨

(٤) سورة البقرة آية ٥ — ٦

(٥) سورة الأنعام آية ١٢٥

(٦) سورة المدثر آية ٤١

(٧) سورة فصلت آية ٤٦

(٨) سورة يونس آية ٣١

(٩) سورة الكهف آية ٢٨

(١٠) سورة الإنسان آية ٣

(١١) سورة الأنعام آية ١٠٤

(١٢) سورة يونس آية ١٠٨

٨ — « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما . ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما »[١].

ولربما اجتمعت الفكرتان التسيير والتخيير فى آية واحدة كما فى هاتين الآيتين :

١ — « كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن يشاء الله »[٢].

٢ — « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ومالهم مِنْ دونه مِنْ والٍ »[٣].

ولقد كان أكثر المسلمين فى صدر الإسلام ـ ولا يزالون اليوم ـ أميل إلى إثبات القدر منهم إلى نفيه ، وأقرب إلى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال الإنسان منهم إلى حرية هذا الإنسان فى اختيار أفعاله . فإن عقيدتهم العامة فى القدر هى أن أفعال العباد جميعها خلقها الله تعالى فى فاعليها[٤]. ويتضح لنا ذلك من الأحاديث الشريفة المروية عن النبى صلوات الله عليه وسلامه وعن أعلام الصحابة ، وكلها تقول بالجبر . وهذه بعضها :

١ — قال صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشرّه »[٥].

٢ — وقال أيضاً : « ما بلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه »[٦].

٣ — روى عن ابن مسعود أنه قال : « الشقيُّ من شقى فى بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره »[٧].

---

(١) سورة النساء آية ١١٠ — ١١١ (٢) سورة المدثر آية ٥٤ — ٥٥

(٣) سورة الرعد آية ١٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، وابن حزم ج ٣ ص ٣٢ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣١

(٥) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١ (٦) المسند ج ٦ ص ٤٤١

(٧) صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٥

٤ — حدّث عَبادة عن رسول الله أنه قال : « أول ما خلق الله تبارك وتعالى القلم ، ثم قال له : اكتب . قال : وما أكتب ؟ قال : فاكتب ما يكون وما هو كائن إلى أن تقوم الساعة »(١) .

٥ — حديث جفّ القلم على علم الله . حدّث أبو هريرة قال : « قال لى النبى صلى الله عليه وسلم : جفّ القلم بما أنت لاقٍ »(٢) .

٦ — عن عائشة أمّ المؤمنين قالت: «دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبيّ من الأنصار فقلت : يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه . قال : أو غير ذلك يا عائشة . إن الله خلق للجنة أهلا خلقهم لها وهم فى أصلاب آبائهم ، وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم فى أصلاب آبائهم »(٣) .

٧ — قال على بن أبى طالب : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالساً وفى يده عود ينكت به ، فرفع رأسه فقال: ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار . قالوا : يا رسول الله فلِمَ نعمل ؟ أفلا نتكل ؟ قال : لا ، اعملوا فكل ميسَّرٌ لما خلق له . ثم قرأ : (فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأمّا من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسره للعسرى) »(٤) .

٨ — قال رسول الله : « إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع : برزقه وأجله وشقى أو سعيد . فوالله إن أحدكم — أو الرجل — ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها . وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها »(٥) .

---

(١) المسند ج ٥ ص ٣١٧
(٢) صحيح البخارى ج ٧ ص ١٩٦
(٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٥
(٤) صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٧
(٥) صحيح البخارى ج ٧ ص ١٩٦

قلت إن عامة المسلمين فى صدر الإسلام كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، وإن الإنسان فى هذه الدنيا مسيّر لا مخيّر ، وإن القلم قد جفّ على علم الله . وقد قال أحد رجّاز ذلك الزمان معبّراً عن تلك العقيدة :

يا أيها المضمر همّاً لا تُهَمّ إنك إن تقدر لك الحمّى تُحَمّ

ولو علوت شاهقاً من العلم كيف توقّيك وقد جفّ القلم . .؟[1]

غير أن بعض المسلمين أخذوا من أول الأمر يشكّون فى القدر ، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشر على الإنسان ثم يحاسبه عليه . . يروون أن أحدهم جاء إلى على بن أبى طالب فقال : أرأيت من جنبنى سبل الهدى وسلك بى سبل الردى أأحسن إلىّ أم أساء . . ؟ قال على : إن كنت استوجبت عليه حقّاً فقد أساء ، وإن كنت لم تستوجب عليه شيئاً فهو يفعل ما يشاء[2] . ويظهر أن مسألة الجبر شغلت أفكار بعض كبار الصحابة أيضاً وبعثت ريبتهم . فقد سأل عمرو بن العاص أبا موسى الأشعرى : أيقدر الله علىّ شيئاً ثم يعذبنى عليه . . ؟ قال أبو موسى : نعم . قال عمرو : ولِمَ . . ؟ قال أبو موسى : لأنه لا يظلمك . فسكت عمرو[3] .

ثم إن هذا الشك أخذ ينمو فى نفوس بعض المسلمين ويقوى حتى أصبح يقيناً وصار عقيدة متأصلة فيهم ، فرفضوا القدر وأثبتوا للعبد قدرة على أفعاله وحرية فى اختيارها . أولئك هم جماعة القدرية[4] الذين تحدثنا عنهم فى كلامنا عن ظهور المعتزلة كمعبد الجهنى ، والقاضى عطاء بن يسّار ، وغيلان الدمشقى ، وغيرهم . وقد تمادى القدرية فى قولهم بنفى القدر حين رأوا بعض المسلمين يغالون بالجبر ، ولا سيا الجهمية أتباع الجهم بن صفوان الذين يعرفون بالجبرية الخالصة لأنهم لا يثبتون للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . فقد كان الجهم يقول إن الإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور فى أفعاله ، وإن الله هو الذى يخلق فيه أفعاله

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٣٥ (٢) سراج الملوك ص ٣٤٦

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

على نحو ما يخلق فى سائر الجمادات ، فتنسب أفعاله إليه مجازاً كنسبتها إلى الجمادات وكقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس . وكما أن الأفعال جبر كذلك التكليف جبر والثواب والعقاب جبر[١] . فلم يرق هذا التعنت فى الجبر للقدرية ولم يرتاحوا إليه ، فأحدث فى نفوسهم ردّ فعل قوىّ ، وكان سبباً فى تماديهم فى نفى القدر . وإذا كان الجهمية قد تطرفوا فى الجبر ، فالقدرية تطرفوا أيضاً فى الحرية . وقد أخذت مقالة القدرية تنتشر وتتفشّى ، ولكن أكثر المسلمين لم يستحسنوها . وإنا لنذكر كيف أنهم أحفظوا السلطة على نفاة القدر ، وحملوها على اضطهادهم ، فكادت مقالتهم تضيع وتتلاشى لولا أن اعتنقها المعتزلة وتبنوها وكانوا أقدر من القدرية الأولين على شرحها والدفاع عنها .

أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها ، وأن الله تعالى ليس له فى أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بإيجاد ولا بنفى[٢] ، ما عدا معمّر والجاحظ فإنهما وإن وافقا سائر المعتزلة فى أن الله لا دخل له فى أفعال عباده ، فقد قالوا إنها من فعل الطبيعة ، أى اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد ، وهى إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم ، لأن العباد ليس لهم إلا الإرادة[٣] . ومع ذلك فإن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلى ؛ فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خَلقه لا تخفى عليه خافية ، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصى[٤] . كذلك لم ينكر المعتزلة أن القدرة التى يقوم بها الإنسان بأعماله من الله ، ولكنهم اختلفوا فى متى يمنح تعالى الإنسان هذه القدرة . فالذين يقولون إن الاستطاعة عَرَض وإنها غير الإنسان وغير الصحة والسلامة كأبى الهذيل والفوطى[٥] يرون أن الله يخلق القدرة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩١

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، وأصول الدين ص ١٣٥ ، وابن حزم ج ٣٣ ص ٢ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٧

(٣) ابن حزم ج ٣ ص ٣٢

(٤) الانتصار ص ١١٨

(٥) المقالات ج ١ ص ٢٢٩

فى الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله . أى إن الإنسان يعمل بقدرة حادثة ، وأكثر المعتزلة يتبعون هذا الرأى[1] . والذين يقولون إن الإنسان حىٌّ مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره ، كالنظّام والأسوارى[2] ، أو يقولون إن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ليس غير كثمامة و بشر بن المعتمر[3] ، لا يقرون بالقدرة الحادثة لأنهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل فى الإنسان جملة.

هذا فيما يتعلق بأفعال الإنسان المباشرة الاختيارية . أما الأفعال المتولدة فقد تشعبت فيها أقوالهم ، وتعددت آراؤهم . ولعل خير تعريف لأفعال التولد ذلك الذى أعطاه الإسكافى وهو : كل فعل يتهيّأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم و إرادة له فهو خارج من حدّ التولد داخل فى حدّ المباشر[4] . إن المعتزلة فى بحثهم فى الأفعال ومحاولتهم تحديد المسئولين عنها ، وجدوا أن بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل إن الفعل يمرّ على عدة خطوات حتى يتمّ ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أدّى إليها؛ كأن يقذف صبى حجراً على زجاج إحدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظيّة منها أحد المارين وتجرحه . فهذا الفعل ينطوى على سلسلة من الأفعال ، والفاعل الأول وهو الصبى لم يفعل سوى قذف الحجر . والأمثلة لأفعال التولد كثيرة، منها الألم الحادث عند الضرب ، والألوان الناتجة عن الضرب أيضاً ، ومقتل الرجل بسهم أطلقه عليه رجل آخر .

أول من أحدث القول فى التولد من المعتزلة وأفرط فيه هو بشر بن المعتمر[5] . ثم تبعه الآخرون ، وأظهر كل منهم حكماً عليها بحسب رأيه واجتهاده . فمنهم من قال

---

(١) نهاية الإقدام ص ٥٥ ، ٧٢

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٢٩ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

(٣) المقالات ج ١ ص ٢٢٩ (٤) المقالات ج ٢ ص ٤٠٩

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

إن إضافة المتولدات كلها أفعال لا فاعل لها كثمامة[1] ، ومعمّر[2] . وحجة ثمامة أنه فى بعض الأحيان لا يمكن إضافة أفعال التولد إلى فاعل أسبابها/ فقد يحدث أن يموت فاعل الفعل الأول و بعد موته يتولد عن فعله فعل آخر ، فلا يمكن — ولا أدرى لماذا ! — أن يضاف هذا الفعل الآخر إليه وقد مات ، ولا يمكن أن ننسبه إلى الله تعالى لأنه قد يكون فعلا قبيحاً ، ولذلك حكم بأنه فعل لا فاعل له[3] . أما المعتزلة الآخرون فقد قسموا أفعال التولد إلى قسمين : ما تولد من فعل غير الحىّ كحرق النار وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الإنسان الحىّ فقال بعضهم فى ما تولد من غير الحىّ ، إنها فعل الله ، وقال آخرون هى فعل الطبيعة[4] ، وقال فريق ثالث هى أفعال لا فاعل لها[5] . وما تولد من فعل الإنسان الحى فهى كلها ، على رأى بشر بن المعتمر محدث القول فى التولد ، من فعل ذلك الإنسان . فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعل من سبّب السقوط ، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبّر . و إذا فتح الإنسان بصر غيره فأدرك فالإدراك فعل فاتح البصر ، أو إذا عمّى غيره فالعمى فعله فى غيره[6] . وأجاز بشر أن يفعل الإنسان السمع وسائر الإدراكات والحرارة والبرودة والألوان والطعوم على سبيل التولد إذا فعل أسبابها[7] . ويروى الشهرستانى أن بشراً أخذ ذلك عن الفلاسفة الطبيعيين[8] . وقد قال أبو الهذيل بقول بشر هذا ولكنه أجرى فيه بعض التغيير فقال : ما تولد عن فعل الإنسان مما يعرف كيفيته كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الإنسان ؛ أما ما لا يعرف الإنسان كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة ، الحادث فى غيره عند فعله ، فذلك أجمع فعل الله تعالى[9] . ولذلك أجاز أبو الهذيل أن يقتل الأموات المعدومون الأحياء

(١) المقالات ج ٢ ص ٤٠٧ ، وأصول الدين ص ١٧٧

(٢) أصول الدين ص ٤٨ (٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٧

(٤) ابن حزم ج ٥ ص ٣٧ (٥) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

(٦) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢ — ٤٠٣

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٤٣ ، وأصول الدين ص ١٣٨

(٨) الملل والنحل ج ١ ص ٧١ (٩) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢

الأصحاء على الحقيقة ؛ فلو نزع رجل فى قوسه يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ، ثم أصاب السهم بعد ذلك إنساناً فقتله ، لكان القتل فعلَ الرامى الميت ، لأنه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلا بلا فاعل(١) ولما كان النظّام يرى ألا فعل للإنسان إلا الحركة ، فإنه قال إن الإنسان لا يفعل إلاّ الحركة فى حيزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكون والكلام(٢). ولا يستطيع الإنسان أن يفعل الألوان والآلام والأصوات والبرودة والحرارة لأن هذه كلها عند النظام أجسام والإنسان لا يقدر أن يفعل الأجسام حتى فى نفسه . فكل ما يحدث فى حيز الإنسان من الأجسام ولو كان ناتجاً عن فعله ، وكل ما يحدث فى غير حيّز الإنسان من أجسام وحركات ولو كان ناتجاً عن فعل الإنسان أيضاً ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة . كذهاب الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامى به صعداً ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلقة . أى إن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه رام فى الهواء أن ينزل ، وهكذا فى سائر الأفعال المتولدة(٣).

ولنعد إلى أفعال الإنسان الاختيارية المباشرة فإنها هى التى تهمنا فى الدرجة الأولى. وقد قلنا إن المعتزلة يرون أن الإنسان يعمل بقدرة من الله تعالى ، وكانوا يرون أيضاً أن القدرة قبل الفعل ، وأنها قدرة على الفعل وعلى ضده(٤). فالإنسان فى نظر المعتزلة فاعل مختار حر الإرادة ، يتصرف بهذه القدرة التى منحته إياها العناية الإلٰهية كما يشاء ، ويوجهها بحسبما يريد ، ويستغلها فى خلق أفعاله . فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد ، لأنهم يعتقدون أن القادر على شىء لابد له من التأثير فى مقدوره ، ويجب أن يتعين ذلك التأثير فى الوجود ، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود(٥). وقد التزم المعتزلة هذا القول لأسباب ثلاثة هذه هى :

---

(١) الانتصار ص ٧٦ — ٧٨ ، والمقالات ج ٢ ص ٤٠٣

(٢) أصول الدين ص ١٣٨

(٣) المقالات ج ٢ ص ٤٠٤ ، وأصول الدين ص ١٣٩

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٣٠ (٥) نهاية الإقدام ص ٧٩

١ — تفسير التكليف والوعد والوعيد :

إذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد . لأن التكليف طلب ، والطلب يستدعى مطلوباً ممكناً من المطلوب منه . فإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب . والأهمّ من ذلك مسألة حساب الآخرة .. لأنه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ..؟ ألا يكون تعالى ، لو حاسبهم عليها ، قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير . . ؟(١) فلكى يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على إحسانه ويجازى المسيء على إساءته ينبغى أن تكون للإنسان قدرة على أفعاله . ولهذا قال ثمامة : « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً ، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعاً ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم »(٢) .

٢ — تبرير إرسال الرسل :

وإذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد فأى فائدة فى إرسال الرسل إليهم . . ؟ لقد كان هشام الفوطى يحتج على من يثبت مجرّد العلم الأزلى ؛ لأنه إذا كان الله لم يزل عالماً بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى إرسال الرسل . . ؟ وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته ..؟(٣) فإذا كان ذلك كذلك فالأحرى ألاّ تكون ضرورة لإرسال الرسل إذا كان الله هو الذى يقدر أفعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمناً ومن سيكون كافراً . فحتى يكون هنالك ما يبرر إرسال الرسل ، وحتى تتمّ الفائدة من إرسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون لولاهم لظلوا على الكفر ، حكم المعتزلة بلزوم كون الإنسان حرًّا فى اختيار أفعاله قادراً عليها .

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٣٦ — ٣٧ ، ونهاية الإقدام ص ٨٣ — ٨٤

(٢) المنية والأمل ص ٣٥ (٣) الانتصار ص ١١٧

٣ — نفى الظلم عن الله تعالى :

وجد المعتزلة فى إثبات أهل السنة والمجبرة القدر لله، وقولهم إنه خالق أفعال العباد، تجويراً له تعالى ؛ ذلك بأن فى أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى ؛ لأن من فعل شيئاً كان ذلك الشيء منسوباً إليه، وهذا ما لا يجوز فى حقه عزّ وجل[١]. وشيء آخر وهو كيف يخلق الله أفعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم عليها . . ؟ أليس من أجبر غيره على معصية ثم عذبه عليها كان ظالماً له . . ؟ ومن أعان فاعلا على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائراً . . ؟[٢].

وإذاً فالمعتزلة يمتنعون من القول بأن الله خالق أفعال العباد لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح . إن المعتزلة مجمعون على أن الله عادل، وأنه تعالى لا يظلم الناس شيئاً[٣]، وأنه يريد من عباده جميعاً الطاعات ويكره المعاصى[٤]. وهم يعتمدون فى ذلك، فيما عدا البراهين العقلية، على أدلة نقلية وردت فى الكتاب العزيز[٥] منها الآيات التالية :

١ — « وما ربك بظلّام للعبيد »[٦].

٢ — « وما الله يريد ظلماً للعباد »[٧].

٣ — « لا ظلم اليوم »[٨].

٤ — « فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »[٩].

٥ — « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون »[١٠].

٦ — « ولا يرضى لعباده الكفر »[١١].

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٣٦

(٢) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

(٣) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

(٤) الإبانة ص ٦٠، ٦٤، وأصول الدين ص ١٤٧، ونهاية الإقدام ص ٢٥٤

(٥) الانتصار ص ٥٠، وابن حزم ج ٣ ص ٥٦، ونهاية الإقدام ص ٢٥٨

(٦) سورة فصلت آية ٤٦

(٧) سورة المؤمن آية ٣٣

(٨) سورة المؤمن آية ١٧

(٩) سورة التوبة آية ٧١

(١٠) سورة يونس آية ٤٥

(١١) سورة الزمر آية ٩

٧ — « تريدون عَرَض الدنيا والله يريد الآخرة »[١] .

٨ — « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »[٢] .

وإذا وجد المعتزلة بعض الآيات القرآنية تقول بالجبر، كتلك التى أتينا على ذكرها، أخذوا يؤوّلونها بحيث أخرجوا منها معنى الجبر[٣] . أما الأحاديث التى تثبت القدر فقد رفضوها وكذبوا رواتها ، فإن النظام كان يقول عن ابن مسعود فى الحديث « الشقىّ من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه » ، إنه كذب به على النبى صلى الله عليه وسلم[٤] . وهذا دأب المعتزلة دوماً يعتمدون على الأدلة النقلية إذا كانت توافق أغراضهم ويتأولونها أو يرفضونها إذا كانت تخالفها .

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا على نفى الظلم عن الله ، فقد اختلفوا فى قدرته تعالى على فعل الظلم . فكان أبو الهذيل يقول إن الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لحكمته ورحمته[٥]، ولأن الظلم لا يكون إلاّ عن نقص ولا يجوز النقص عليه تعالى[٦]، ولأن القدرة على رأيه قدرة على الفعل وعلى ضده ، فلا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور[٧] . وقد اتبع أكثر المعتزلة ، ولا سيما البصريين ، قول أبى الهذيل هذا فى القدرة ، وفى أن الله قادر على فعل الخير والشرّ ولكنه لا يفعل الشرّ ولا يريده لقبحه وغناه عنه[٨] . وكانوا على رأى واصل بن عطاء[٩] وقاسم الدمشقى[١٠] فى أنه يجوز أن يقع من الله تعالى الشرّ الذى هو مرض أو قحط أو عقوبات ، لأن هذه شرّ فى المجاز فقط[١١] . وخالفهم فى ذلك عبّاد بن سليمان فأنكر أن يخلق الله شيئاً

---

(١) سورة الأنفال آية ٦٨ (٢) سورة البقرة آية ١٨١

(٣) الانتصار ص ١٢٠ — ١٢٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٤ — ٥٥

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٣٣ (٥) المقالات ج ٢ ص ٥٥

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٠٠ (٧) الانتصار ص ٩ ، ١١

(٨) الإبانة ص ٦٠ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦١

(٩) الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ (١٠) الانتصار ص ٨٥ — ٨٦

(١١) المقالات ج ١ ص ٢٤٥

من الشرّ أصلا ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع[1] ، وإن كان أقرّهم على أنه تعالى يقدر على الشرّ ولا يفعله . أمّا النظام فإنه انفرد عن سائر المعتزلة فى قوله فى قدرة الله على الظلم ، فقد زعم أن الله لا يستطيع أن يفعل الشر ، ولا يقدر أن يظلم أحداً أصلا[2] ، لأن فاعل العدل عنده لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله جلّ وعلا قبيح[3] . ويقول الخياط إن إبراهيم إنما قال ذلك لأنه كان يرى أن الظلم لا يقع إلاّ من جسم ذى آفة ، فالواصف لله بالقدرة على الظلم قد وصفه بأنه جسم ذو آفة ؛ ولأن القادر على شىء عنده غير محال وقوعه منه[4] . وقد احتج المعتزلة على هذا القول لأنه يؤدى إلى تعجيز الله تعالى ، وأكفره فيه المعتزلة البصريون[5] .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فى قدرة الله تعالى على الظلم ، فإن شيئاً لا يختلف فيه أحد من المعتزلة وهو أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ، وإنما يريد لهم الخير . ولذلك حكموا بنفى القدر ، وجعلوا الإنسان حرًّا فى اختيار أفعاله مسئولا عنها ، فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية . وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التى توصلوا إليها عظيماً ، لا يقل عن سرورهم فى دفاعهم عن الوحدانية ؛ وكان إيمانهم بها شديداً حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم « أهل العدل » ، وحتى إن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاكّ فى كفره والشاكّ فى الشاكّ إلى ما لا نهاية . وكان المردار يستعظم الجبر ويدافع فى مجلسه عن العدل الإلهى . حضر أبو الهذيل مجلسه ذات يوم وسمع قصصه فى العدل وحسن ثنائه على الله ووصفه

(١) المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

(٢) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٧

يرى البغدادى أن النظام أخذ ذلك عن الثنوية الذين يقولون إن النور فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور . (الفرق بين الفرق ص ١١٣ — ١١٤) .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٦١ (٤) الانتصار ص ٢٦ — ٢٧

(٥) الفرق بين الفرق ص ١١٦

له تعالى بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم ، فبكى أبو الهذيل وقال : هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان[1] .

وكما أن المعتزلة في دفاعهم عن مبدإ الوحدانية راحوا يحاربون كل شيء يتعارض مع هذا المبدإ ويفندونه ، كذلك حاربوا كل قول أو فكرة تتنافى مع مبدإ العدل الإلهي . من ذلك أنهم نفوا المحاباة عن الله[2] ، وقالوا إنه تعالى سوّى بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين[3] ، وقال النظام إن الله لا يستطيع أن يزيد في نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار[4] . ثم إن المعتزلة أنكروا الشفاعة في الذنوب يوم القيامة[5] لأنها تتضمن معنى المحاباة . ورفضوا أن تكون الأرزاق مقدرة ، فقالوا إن الله لا يقسم الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به الشرع ، وإنه لا يرزق الناس الحرام . والأرزاق ، على رأيهم ، يجوز أن تزيد وتنقص بالطلب والتواني[6] . ولما رأوا

---

(١) الانتصار ص ٦٧

(٢) شواهد المحاباة كثيرة في الحياة ، كتفاوت الناس في العقل والصحة والمال . وأهل السنة يقرون بها ويرون أن الله تعالى يحابي من يشاء ويحرم من يشاء . وهذه بعض أدلتهم على ذلك :

١ — أنه تعالى جعل للابن الذكر في الميراث حظين وإن كان غنياً وللبنت حظاً واحداً وإن كانت فقيرة .

٢ — فضل بعض الرسل على بعض بقوله : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » . — سورة البقرة آية ٢٥٤

٣ — فضل بني آدم على كثير من خلقه : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » . — سورة الإسراء آية ٧٢ (ابن حزم ج ٣ ص ٦١ ، ٧٣)

(٣) أصول الدين ص ١٥٢

(٤) أصول الدين ص ٢٣٩ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦

(٥) المقالات ج ٢ ص ٤٧٤ ، وأصول الدين ص ٢٤٤

(٦) الإبانة ص ٧٧ ، والمقالات ج ١ ص ٢٥٧ ، وأصول الدين ص ١٤٤

الأطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون فى الدنيا و يتألمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال أكثرهم إنه يجب على الله أن يعوضهم من هذه الآلام التى تنالهم فى الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة و يصورهم فى أحسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له ؛ لأنه إنما حسن منه تعالى إيلامهم للعوض المضمون لهم فى الآخرة[1].

وإذ وردت فى القرآن آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه والتوفيق والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب ، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدإ العدل الإلهى ولفكرة الحرية الفردية ، فإنهم شددوا فى وجوب تأويلها جميعاً . فقالوا فى الهداية إنها على معنى التسمية والحكم[2] ، أو الإرشاد و إبانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شىء[3]. وقالوا فى التوفيق إنه توفيق عام يكون بإظهار الآيات و إرسال الرسل و إنزال الكتب[4]. أما الإضلال فقد أوّلوه على معنيين : أحدهما أن يقال أضلّ عبداً بمعنى أسماه ضالاً أو أخبر أنه ضال ، والثانى على معنى أنه جازاه على ضلالته[5]. وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الإضلال والإغواء والصدّ عن الباب[6]. واختلفوا فى الختم والطبع على القلوب ؛ فقال بعضهم إن الختم والطبع من الله تعالى على قلوب الكفار هو الشهادة بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان . وارتأى آخرون أنه السواد فى القلب ، كما يقال طَبِع السيف إذا صدىء من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم مما أمرهم الله به ، فقد جعله تعالى سِمةً لهم تعرف الملائكة بها أهلَ الولاية من أهل العداوة[7]. وكان الفوطى وتلميذه عباد بن سليمان أكثر المعتزلة تشدداً فى هذا الأمر . فإن الفوطى كان يمنع

---

(١) المقالات ج ١ ص ٢٥٤ ، وأصول الدين ص ٢٠٩ ، ٢٤٠

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٦٠ (٣) أصول الدين ص ١٤١

(٤) نهاية الإقدام ص ٤١١

(٥) المقالات ج ١ ص ٢٦١ ، وأصول الدين ص ١٤١

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٦٥ ، ونهاية الإقدام ص ٤١١

(٧) المقالات ج ١ ص ٢٥٩

إضافة بعض الأفعال إلى الله ولو ورد بها التنزيل. فلا يجب أن نقول إنه تعالى يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ، ولا أنه تعالى يحبّب إليهم الإيمان ويزينه فى قلوبهم ، ولا أنه يضل الفاسقين[1]. أما عبّاد فكان يمنع أن نقول خلق الله الكفار ، لأن الكفار ناس وكفر معاً ، والله تعالى لا يمكن أن يخلق الكفر ، فهو قد خلق أجسام الكفار فقط دون كفرهم[2].

إن تعمق المعتزلة فى درس الفلسفة اليونانية ترك فى عقائدهم أثراً بعيداً ولا سيما فى مسألة القدر. فإنهم أخذوا عنها قول أرسطو إن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام. وإذا كان كذلك فإنه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه. ولما آمن المعتزلة بهذا المبدإ الفلسفى راحوا يطبقونه على أقوالهم الدينية. فقالوا كما ذكرنا إن الله لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشر ، وقال النظام إنه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلا. واستمروا يحددون سلطة الله عز وجل ويوجبون عليه أشياء كثيرة ، فتوصلوا إلى أقوال متطرفة لا يمكن لأهل السنة أن يقروهم عليها بحال.

وقد جعل ذلك المعتزلة يقولون أيضاً بالصلاح والأصلح. ومعنى هذا أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير[3]. وإذاً فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم[4]. وليس ذلك فحسب وإنما لا يقدر تعالى أن يعطى عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه منهم لكان بخيلا ظالماً[5]. فالله يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه ، أى شيئاً يفوقه فى الصلاح لأنه ما من أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه ، ولكنه يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الأخير[6]. وأول من وضع

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٨

(٢) الانتصار ص ٩١ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٧ ، وابن حزم ج ٣ ص ٣٢

(٣) نهاية الإقدام ص ٣٩٧ ، ٤٠٠ (٤) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦

(٥) ابن حزم ج ٣ ص ٩٢

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٤٧ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٢ ، ونهاية الإقدام ص ٣٩٨

هذه العقيدة التي مثلت دوراً خطيراً في تاريخ الاعتزال هو النظام[1]، وتبعه فيها سائر المعتزلة. ويرى الشهرستاني أنه أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل[2]. وقد يكون النظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحي؛ فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح، وكانوا — ولا سيما يحيي الدمشقي — يتناولونه بالبحث والشرح[3]. وسأتوسع في هذه العقيدة قليلاً وأظهر كيف كان المعتزلة يطبقونها على الخلق والتكليف والمعاد.

١ — **الخلق**:

١ — واجب على الله تعالى أن يخلق الخلق، لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاح[4]. وذلك أن يتوصلوا إلى معرفة الله ووحدانيته فيعبدوه ويشكروه على آلائه وتفضله عليهم فيستحقوا ثواب الأبد ونعمة الخلود[5]. فيكون خير الله تعالى قد حمله على خلق العباد لعلة، وتلك العلة هي نفعهم وصلاحهم.

٢ — وبما أن الحكيم لا يفعل شيئاً جزافاً بل لعلة وغرض، لذلك فلا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا لينتفع به العباد أو يعتبروا به، ولا يجوز أن يخلق شيئاً لا يراه أحد ولا يحس به حتى الأطفال لا يؤلمهم الله في الدنيا إلا عبرة للبالغين[6].

٣ — لا يعطي الله عباده في الدنيا إلا ما هو أصلح لهم. فلا يقدر تعالى أن يعمي بصيراً أو يمرض صحيحاً أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، ولا يقدر أن يغني فقيراً أو يصحح مريضاً إذا علم أن الفقر والمرض أصلح لهما[7].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦ (٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦١ — ٦٢

(٣) Nicene Fathers ج ٩، قسم ٢، ص ١

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٥١ — ٢٥٣، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢

(٥) نهاية الإقدام ص ٣٩٧، ٤٠٠ — ٤٠١

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٥١، ٢٥٣ (٧) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦

وعلى ذلك فكل ما ينال الإنسان فى الدنيا فى الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو صلاح لهم[1]. و إذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فإن ذلك و إن كان فى حد ذاته غير حسن ، إلا أنه أصلح شيء لهم[2]. ولهذا كان الجبائى يقول إن الأصلح ليس هو الألذّ ، بل هو الأجود والأصوب فى العاقبة ، كالحجامة والفصد وشرب الدواء و إن كانت مؤلمة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها[3].

٤ — إن الأطفال الذين يعلم الله أنهم لو عاشوا يؤمنون ، والفسّاق الذين لو عاشوا يتوبون ، لا يجوز أن يميتهم تعالى قبل ذلك . ومن عَلِمَ الله أنه لو عاش لفعل خيراً أو ازداد إيماناً لا يجوز أن يخترمه تعالى قبل أن يتوصل إلى ذلك . فالله لا يميت إلا من علم أنه لو بقى طرفة عين لما فعل شيئاً من الخير أصلا بل كفر أو فسق[4].

٥ — بعد أن يخلق الله العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة ؛ لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه[5].

٢ — التكليف :

١ — بما أن الله خلق الخلق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب الأبد بمعرفته وعبادته ، لذلك واجب عليه تعالى أن يكلفهم[6]، لأن التكليف هو السبيل إلى تلك المعرفة . ولو خلَّى الله عباده عن التكليف لكان أغراهم بالمعاصي[7]. ولهذا قرر المعتزلة أن بعثة الأنبياء واجبة على الله[8]، لأن الأنبياء هم واسطة ذلك التكليف وهم الذين ينقلون إلى العباد أوامره تعالى ونواهيه وما يسخطه وما يرضيه .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٤٠٥
(٢) ابن حزم ج ٣ ص ٩٢
(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ — ٨٥
(٤) المقالات ج ١ ص ٢٥٠ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٦
(٥) الانتصار ص ١٢٩
(٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢
(٧) أصول الدين ص ١٤٩
(٨) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٠

٢ — لا يكلف الله تعالى عباده إلا ما يطيقونه[١]. لأنه إذا كانت الغاية من الخلق والتكليف صلاح العباد فكيف يكلفهم ما لا طاقة لهم به ..؟ كذلك لا يصح ورود التكليف من الله تعالى إلا بما فيه صلاح المكلف[٢].

٣ — إذا خلق الله العباد وكلفهم وجب عليه تعالى أن يزيح عللهم من كل وجه، وذلك يكون بإكمال عقولهم وإقدارهم على العمل[٣]. والقدرة لا تكون إلا قدرة على المأمور به وعلى ضده[٤]. ولهذا صار بعضهم إلى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلا مفكراً حتى يستطيع أن ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل إلى معرفة الخالق[٥]. أما ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه الله لينتفع به المكلفون أو ليكون لهم عبرة ودليلا[٦].

٤ — كل ما ورد به التكليف، أى الشرع، لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان منه؛ فما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه، وما أسقطه لم يكن جائزاً وجوبه[٧].

٣ — المعاد:

١ — حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب[٨]، ولذلك كانت الإعادة واجبة من طريق العقل للتفرقة بين المحسن وبين المسيء بالثواب والعقاب[٩]، فتتم الغاية التى من أجلها خلق الله تعالى العباد. ولهذا كان المعتزلة يرون أن ترك البعث للخلق والثواب

---

(١) المقالات ج ١ ص ٢٣٠، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٣

(٢) أصول الدين ص ٢١٤ (٣) نهاية الإقدام ص ٤٠٥

(٤) أصول الدين ص ٢١٣ (٥) نهاية الإقدام ص ٤٠١

يقودنا هذا إلى حديث العقل المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو: «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك، بك آخذ وبك أعطى، وبك أثيب وبك أعاقب». — الإتحاف ج ١ ص ٤٥٢ — ٤٥٣ — فالأرجح أن يكون هذا الحديث من وضع المعتزلة. وقد يكون — وهذا قول ضعيف — حديثاً صحيحاً ولكن المحدثين تركوه لأن فيه تأييداً لحجة المعتزلة.

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٥١ (٧) أصول الدين ص ١٤٩

(٨) أصول الدين ص ٢٠٩ (٩) أصول الدين ص ٢٣٧

للطائعين قبيح . فقد قالوا إن التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح[1] وقالوا إن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملام والعقاب على الفعل القبيح واجب[2].

٢ — تخليد أهل النار فى النار أصلح لهم لأنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول[3]. وتخليد أهل الجنة أصلح لهم ، فلا يقدر الله تعالى أن يميتهم بحيث يبقى وحده كما كان وحده[4].

٣ — لا يقدر الله تعالى يوم القيامة أن يزيد فى نعيم أهل الجنة أو ينقص منه ، ولا أن يزيد فى عذاب أهل النار أو ينقص منه . كذلك لا يقدر أن يخرج أحداً من أهل الجنة عنها أو يدخل فيها من ليس من أهلها ولا أن يخرج أحداً من أهل النار عنها أو يدخل فيها من ليس من أهلها[5].

كان أكثر المعتزلة يقولون بالأصلح ما عدا بشر بن المعتمر فإنه رفض هذا القول وتحامل على القائلين به إلى حد أنه أكفرهم[6]. وقد وضع بشر عقيدة أخرى خالف بها عقيدة الأصلح دعاها اللطف ، وخلاصتها أن عند الله تعالى ألطافاً كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا إيماناً اختيارياً يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا دون تلك الألطاف . وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه تعالى رعاية الأصلح لهم ، لأنه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، ولكن يزيح علل العباد ، فيعطيهم العقل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة[7]. غير أن أصحاب الأصلح يعترضون على أصحاب اللطف ويقولون عنهم إنهم مجوّرون لله تعالى لأنه إذا كانت

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٦ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٧١

(٣) نهاية الإقدام ص ٤٠٥ (٤) الانتصار ص ١٧ — ١٨

(٥) الانتصار ص ٢٦ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦ ، وأصول الدين ص ٢٣٩

(٦) ابن حزم ج ٣ ص ٩٣

(٧) المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٤١ ، وابن حزم ج٣ ص ٩٣ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧١ — ٧٢

عنده هذه الألطاف الكثيرة فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا ..؟[1] ويروى الخياط أن المعتزلة ناظروا بشراً فى اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته[2].

ثم إن شغف المعتزلة بالفلسفة وتأثرهم الشديد بها جعلهم ، علاوة على ما تقدم ، يعظمون العقل البشرى ويؤمنون بقوته ويثقون بمقدرته على إدراك الأشياء والمفاضلة بين الأمور . ولقد أدّى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة في المعارف —Knowledge— وهى : « الفكر قبل ورود السمع » . فالمعتزلة جميعاً متفقون على أن الإنسان العاقل قادر بعقله قبل ورود الشرع على تمييز حسن الأشياء من قبحها ، قادر على التفريق بين الخير وبين الشر ، قادر فوق ذلك على معرفة الله تعالى ، وإن قصّر فى تلك المعرفة استوجب العقوبة أبداً .

٧ ولكن المعتزلة مختلفون فى مدى تقديرهم لمواهب العقل . فالنظام كان يرى أن الإنسان العاقل يتوصل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل[3] —a posteriori— أى بعد التفكر والتأمل . وكان العلاف يذهب أبعد من النظام فى تقدير قوة العقل إذ قال إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته تتمان بضرورة العقل — a priori — أى لأول وهلة ودون روّية . وقال فى باقى المعارف الناتجة عن الحواس أو القياس إنها كسبية[4] — a posteriori — . أما ثمامة فقد كان أكثر من العلاف نفسه تطرفاً ؛ لأنه اعتبر المعارف كلها ضرورية . بيد أنه تساهل مع الذين لا يقدرون أن يأتوا بالمعارف ولا يستطيعون أن يعرفوا الله خالقهم بضرورة العقل ، لأنه تعالى لم يضطرهم إلى ذلك ، فقال إنهم معذورون[5] . ولهذا قرّر ثمامة أن أمثال هؤلاء مسخرون فى الدنيا لغيرهم من العباد العقلاء كالحيوان ، وأن العوام

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٧٧
(٢) الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ، وابن حزم ج ص ٩٣
(٣) أصول الدين ص ٢٥٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٥ — ٦٦
(٤) الفرق بين الفرق ص ١١١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٩
(٥) أصول الدين ص ٣٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

المقلدين من أهل الديانات الأخرى يصيرون يوم القيامة ترابا . ذلك بأنهم لا يستطيعون أن يأتوا بالمعارف بضرورة العقل لأن الله لم يضطرهم إلى معرفته . ومن لم يضطر إلى المعرفة لم يكن مأموراً بها ولا منهياً عن الكفر . فهم كالأطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولا حسنة ، فيصيرون مثلهم تراباً ، لأن الآخرة دار ثواب أو عقاب ، وبما أن هؤلاء المقلدين لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً ، كانوا لا حظ لهم فى الجنة ولا فى النار[١] . وقد وافق الجاحظ ثمامة على قوله هذا فى المعارف[٢] ، وكذلك وافقه الجعفران جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وزادا عليه أن أثبتا التخليد بالعقل . فإنهما لم يقولا إن المعارف كلها ضرورية قبل ورود الشرع فحسب ، ولا قالا إن من قصّر فى المعرفة يستحق العقوبة أبداً فحسب ، بل ذهبا إلى أنه يجب على الإنسان أن يعلم أنه إن قصّر يستوجب العقوبة أبداً[٣] .

كان المعتزلة يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة ، ويرون أن الإنسان قادر أن يميّز بعقله ، قبل ورود الشرع ، حسنها من وقبحها . إمّا بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، وإمّا بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وإن كان فيه ضرر وقبح الكذب وإن كان فيه نفع ، ما عدا العبادات فهذه سبيل إدراكها السمع لا العقل[٤] . أمّا الأفعال التى لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو النظر فهى إمّا مباحة كما يرى بعضهم، أو محظورة، أو موقوفة[٥] . والذى جرّهم إلى هذا القول ، عدا تقديرهم للعقل ، اعتقادهم أن الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وأن الشرع إذا ورد بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها[٦] . أى إن الُحسن والقبح وصفان ذاتيان للحَسن والقبيح[٧] ، فالحسن حسن لذاته ويبقى

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٥ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧
(٢) أصول الدين ص ٣٢ ، ١٥٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨١
(٣) أصول الدين ص ٢٥٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦ ــ ٧٧
(٤) المستصفى للامام الغزالى ج ١ ص ٥٦ (٥) المستصفى ج ١ ص ٦٣ ــ ٦٥
(٦) نهاية الإقدام ص ٣٧١ (٧) المستصفى ج ١ ص ٥٧

كذلك إلى الأبد وعلى كل حال ، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال . ويؤخذ من هذا أنه يوجد حدٌّ فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها . وإذا سلمنا مع المعتزلة فى قولهم هـذا فإن لنا ما نأخذه عليهم . فإنهم جعلوا الفعل ثابتاً من جهة الحسن أو القبح وفاتهم أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت . فالصدق وإن كان فى حدّ ذاته حسناً فإن قائله ليس دوماً مصيباً ، والكذب وإن كان فى حدّ ذاته قبيحاً إلاّ أن قائله ليس دوماً مخطئاً . ومن هذا القبيل وأد البنات فإنه فعل قبيح على كل حال ، ولكنهم فى الجاهلية كانوا ينسبون فاعله إلى الإباء والشهامة . ومن أقدم على قتل غيره كان ظالماً مجرماً ، ولكن الحكومة التى تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة مجرمة ، بل محقة عادلة . فالفعل كما نرى واحد ثابت ، ولكن الفاعل متغير ؛ فهو تارة محسن وطوراً مُسىء .

وأخيراً فإن تعظيم المعتزلة للعقل البشرى وقولهم الذى أوردناه فى المعارف العقلية حملاهم على البحث فى مسألتين أخريين هما حقيقة البلوغ أو متى يصبح الطفل قادراً على المعرفة ، وحكم من لم تبلغه دعوة الإسلام . فقال أكثرهم إن البلوغ الحقيقى هو كمال العقل ، وليس البلوغ الجسدى . فالإنسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدى أو بعده وقد لا يبلغ أبدا . ولذلك قالوا إن الطفل يجب أن يعرف بارئه بالعقل قبل ورود الشرع إذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدى ، وإن قصّر فى تلك المعرفة كان كافراً مستحقاً الخلود فى النار[1] . ثم اختلفوا فى الطفل إذا كمل عقله متى يلزمه أن يعرف الله تعالى ؛ فقال أبو الهذيل إنه يجب عليه أن يأتى بالمعرفة فى الحال الثانية من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فصل ، واعترض عليه بشر بن المعتمر فقال إنه يجب على الطفل أن يأتى بها فى الحال الثالثة من كمال عقله ، لأن الحال الثانية حال فكر

(١) المقالات ج ٢ ص ٤٨٠ ، وأصول الدين ص ٢٥٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٤ ، والملل والنحل ج ١ ص٧٦ — ٧٧

واعتبار[١]. وبسبب هذا القول فى مهلة المعرفة دعى أبو الهذيل وبشر وأتباعهما « أصحاب المهلة »[٢]. أما من لم تبلغه دعوة الإسلام فكان حكم القائلين بأن المعارف ضرورية فيه أنه إن عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فى جهله بالنبوة وأحكام الشريعة، وإن عرف الله تعالى بالضرورة وجحده فهو محجوج، وإن لم يعرفه بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له فى الآخرة ثواب ولا عقاب[٣]. ولا يخفى أن هذا القول فى من لم تبلغه دعوة الإسلام نتيجة لازمة لعقيدتهم فى العدل الإلهى، وذلك أن الله يثيب من عرفه وعمل صالحاً ولو لم تبلغه الدعوة.

وإنه ليخيّل لى أن المعتزلة بقولهم هذا فى المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة. فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية — Rationalism — التى من أعظم رجالها ديكارت وليبنتس وسپينوزا وكانْت، ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية — Empiricism — التى من أهم دعاتها لُوكْ وهْيومْ وباركلى. على أنه يجب ألا يفهم من هذا أن الفلسفات الحديثة تأثرت بالاعتزال، فذلك ما لا يزال يفتقر إلى دليل، ويقتضى الدرس والتحليل.

يقينى أن أهم ما عُنى به المعتزلة هو مسألة القدر، وأن أهمية هذه المسألة مستمدة من الصفة العملية التى لها. لا جرم أن المسائل الأخرى التى كانوا يعالجونها مهمة أيضاً ولكن تنقصها هذه الصفة العملية، فإن على نوع الاعتقاد فى القدر يتوقف سلوك المرء فى هذا العالم ومصيره فى العالم الآخر.

إن نقطة الخلاف الجوهرية بين أهل السنة وبين المعتزلة فى القدر هى أن أهل السنة جميعاً السلف منهم والأشاعرة فهموا من قول المعتزلة إن العباد خالقون لأفعالهم أن الله يعصى كرهاً. ولذلك فإن غيلان الدمشقى حين تناظر مع ميمون بن مهران

---

(١) أصول الدين ص ٢١١، ٢٥٨ والفرق بين الفرق ص ١١٢

(٢) الانتصار ص ٨٥ (٣) أصول الدين ص ٢٦٢

وقال له : أشاء الله أن يعصى ..؟ أجابه ميمون : أيعصى كرها ..؟[1] وقال أبو الحسن الأشعرى إن العباد بفعلهم ما يكرهه الله ولا يريده قد أغضبوه تعالى وقهروه وذلك لا يكون ، لأن كل شيء إنما يحدث بإرادة الله ومشيئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لا يكون[2]. حتى إن أحدهم رأى فى قول المعتزلة هذا ادّعاء الربوبية فقد قال : ادّعى فرعون الربوبية على الكشف وادعى المعتزلة الربوبية على الستر، قالو : ما شئنا فعلنا[3].

والواقع أنه لا ينبغى أن يفهم ذلك من قول المعتزلة لأنهم لم يضمروه أصلا ؛ فكل ما ذهبوا إليه هو أن الله تعالى أقدر عباده على العمل ، فوهبهم العقل الذى يميّزون به الحسن من القبح ويفرقون بين الصواب و بين الخطأ ، وأعطاهم القدرة التى بها يأتون أعمالهم ، وأرسل إليهم الرسل الذين أبانوا المحجة وأوضحوا السبيل ، وخلى بعد ذلك بينهم و بين أعمالهم ، فمن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها. فالحرية إذاً هبة من الله تعالى ، ونعمة جزيلة ، فإذا مارس العباد هذه الحرية التى تفضلت بها عليهم العناية الإلهية ، فارتكبوا أعمالا لا ترضى الله ، لا يكونون قد قهروه تعالى كما ظن الأشعرى ، لأن الله قد أذن لهم أن يعملوا كما يشاءون حتى يصح الثواب والعقاب . لا ريب أن العاصين يغضبون الله ، وهم إنما يستحقون العقاب لمخالفتهم أوامره واتباعهم نواهيه و إغضابهم له تعالى بذلك كله ، ولكنهم لا يقهرونه ولا يعصونه كرهاً . وقد وردت فى الكتاب الكريم بعض آيات تقول إن الإنسان لا يقدم على أعماله إلا بإذن الله ، منها :

١ — « ما أصاب من مصيبة إلاّ بإذن الله »[4].

٢ — « وما كان لنفس أن تؤمن إلاّ بإذن الله »[5].

---

(١) سراج الملوك ص ٣٤٦

(٢) الإبانة ص ٦١ — ٦٢

(٣) نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٤

(٤) سورة التغابن آية ١١

(٥) سورة يونس آية ١٠٠

٣ — « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله »[1] .

ومعلوم أن الإذن غير الإرادة ، وأن من عمل شيئاً بإذن غيره لا يكون قد غلبه عليه .

لم يستطع المعتزلة أن يهضموا نظرية الجبر أبداً ، ولهذا فإنهم نفوا القدر بشدة ، ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صمّاء ، لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار ، وإنما تسيّرها يد القضاء من وراء ستار . . ! فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية — حرية الفكر والعمل — ويقدرون المواهب العقلية ، وكانوا لذلك دعاة حرية الرأى والإرادة فى الإسلام .

وإنى لأعتقد أن المعتزلة بنفيهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة قد أصابوا هدفين فى وقت معاً وحققوا غايتين عظيمتين ؛ فإنهم لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ويدافعوا عن العدالة الإلهية فحسب ، بل دافعوا أيضاً عن الحرية الإنسانية ؛ لأنهم اعتبروا الإنسان حرًّا فى اختيار أفعاله ، فرفعوا بذلك من شأنه ، وجعلوه مخلوقاً عاقلا مفكراً ، حرًّا مدبّراً ، جديراً بتحمل المسئولية . . . تلك المسئولية التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأَبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان . . !



(١) سورة الملائكة آية ٢٩

الفصل الرابع

العقائد الخاصة - فرق المعتزلة

رأينا فى الفصل السابق أن المعتزلة كانت تجمع بينهم عقائد مشتركة دعوها الأصول الخمسة . وقد بدأ الاعتزال محدود التفكير ضيق الآفاق . ولكن سرعان ما تعمق المعتزلة فى بحث تلك الأصول ، وتوسعوا فى شرحها ، مستعينين على ذلك بالفلسفة اليونانية التى بدأوا يدرسونها والتى أمدتهم بأفكار جديدة كثيرة ومواد للبحث والنظر غزيرة ، فدبّ الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدال ، فانقسموا بسبب ذلك إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل واحدة منها آراؤها وأفكارها الخاصة ، وتتبع كلُّ فرقة أحدَ رؤوس الاعتزال البارزين وتنتسب إليه . وسأحاول فى الفصل التالى أن أتكلم عن العقائد الخاصة لكل فرقة ؛ وهى إما أقوال فلسفية بحتة لا علاقة لها بالأصول الخمسة البتة، و إما أقوال تفصيلية متفرعة من تلك الأصول . وسأرتب هذه الفرق ترتيباً زمنياً فإن فى ذلك ما يساعدنا على تتبع تطور المعتزلة الفكرى منذ نشوئهم إلى أن بلغوا ذروتهم ثم جنحوا إلى التأخر والانحطاط حتى بلغوا حدّاً من الجمود والركود يصح أن يسمَّى سقوطاً ، كما أن فيه ما يمكننا من الوقوف على مدى تأثر ذلك التطور بالفلسفة اليونانية .

***

١ — الواصلية

أتباع واصل بن عطاء الغزّال (٨٠ — ١٣١هـ = ٦٩٩ — ٧٤٨ م .) مؤسس فرقة المعتزلة ورئيسها الأول . وهو الذى وضع الأصول الخمسة التى يرتكز عليها الاعتزال .

وكانت أكثر أقواله فيها محدودة غير ناضجة . ويظهر أنه كان كثير التحمس لمبادئه ، فقد روى عنه الجاحظ أنه كان يزعم أن جميع المسلمين كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقيل له : وعليّ أيضاً . . ؟ فأنشد :

وما شرّ الثلاثة أمّ عمرو بصاحبك الذى لا تصبحينا[1]

* * *

٢ ـــ العمرية

أتباع عمرو بن عبيد بن باب (٨٠ـــ١٤٤ هـ . = ٦٩٩ـــ٧٦١ م .) مولى آل عرّادة بن يربوع بن مالك ، وكان من سبي كابل[2] . عاش عمرو بن عبيد فى البصرة ، وعاصر واصل بن عطاء وكان تِرْباً له . فلما قام واصل بحركته انضم عمرو إليه وآزره ، فأعجب واصل به وزوّجه أخته وقال لها : زوّجتك برجل ما يصحّ إلا أن يكون خليفة[3] . كذلك كان عمرو بدوره معجباً بواصل متأثراً به . فقد تكلم واصل مرة فى جمع ولما انتهى قال عمرو : ترون لو أن ملكاً من الملائكة أو نبياً من الأنبياء يزيد على هذا . . ؟ ![4]

أصبح عمرو شيخ المعتزلة فى وقته بعد واصل بن عطاء[5] . ولكنه لم يأت بآراء جديدة ، وكل ما فعله أنه وافق واصلاً على أقواله[6] ، ولم يخالفه فى شىء إلا فى ردّه للأحاديث النبوية وتحامله الزائد على بعض الصحابة كعلى ، وعثمان ، وطلحة ، والزبير[7] . ويرينا هذا أن المعتزلة فى أول أمرهم لم تكن لديهم مسائل كثيرة تشغلهم وتزيد فى مدى نشاطهم الفكرى .

* * *

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨
(٢) المنية والأمل ص ٢٢
(٣) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥
(٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٦
(٥) الوفيات ج ١ ص ٥٤٧
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٠١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٦
(٧) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦

٣ — الهذيلية

أصحاب أبى الهذيل العلاّف (١٣٥ — ٢٢٦ هـ . = ٧٥٢ — ٨٤٠ م .) مولى عبد القيس[١]، وشيخ المعتزلة البصريين[٢]. أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء[٣]. وكان أبو الهذيل قد اطلع على الفلسفة اليونانية واقتبس منها، فجاءت أكثر أقواله متأثرة بها . وقد درس أبو الهذيل مسائل متعددة إذا نحن قابلناها بأقوال عمرو بن عبيد الذى توفى قبله باثنتين وثمانين سنة ظهرت لنا كثرتها، وعرفنا مقدار تطور الاعتزال وتوسعه فى مدى ثلاثة أرباع القرن . وهذه هى أهمّ الأقوال المنسوبة إلى أبى الهذيل :

١ — الأعراض :

لم تسمّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض فى الأجسام ؛ فقد توجد أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والإرادة من الله تعالى والبقاء والفناء[٤]. والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس[٥]. ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى . فالحركات كلها لا تبقى ، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى . فسكون الحىّ لا يبقى ، وسكون الميت يبقى ، والآلام واللذات تبقى . أما الأعراض الأخرى كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة فتبقى كلها . وما يبقى من الأعراض يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل[٦]. ثم إن من الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد . فما نعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد ، وما لا نعرف كيفيته فيجوز أن يعاد[٧]. كذلك يجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون

(١) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ (٢) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤

(٣) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧

(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٦٩ (٥) المقالات ج ٢ ص ٣٦١ — ٣٦٢

(٦) المقالات ج ٢ ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، وأصول الدين ص ٥٠ — ٥١

(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٧٤

والصوت والألم . أما ما لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والقدرة والعجز فليس يجوز أن يوصف تعالى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء منها[1].

٢ — إثبات الجزء الذى لا يتجزأ :

أبو الهذيل من الذين يثبتون الجزء الذى لا يتجزّأ أو الجوهر الفرد الذى لا ينقسم . وأغلب الظن أنه أخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين —The Atomists— كديموقريطس[2]. ومن صفات الجوهر الفرد عند أبى الهذيل أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ولذلك فمحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأن هذه الصفات التى نفيناها عنه هى صفات الأجسام[3]، ولأن الجسم يتكون على رأيه من ستة أجزاء على الأقل[4]. والجوهر إذا انفرد يحتمل من الأعراض الحركة والسكون ، أما باقى الأعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحيـاة فلا تجوز عليه . وفى مقدور الله تعالى أن يفرق الجسم ويبطل ما فيـه من الاجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام ، ولـكن لا يمكن تعرية الجوهر إذا انفرد من الحركة والسكون . وإذا أفرد الله الجوهر أمكن رؤيته بالعيون[5]. وقد يكون فى هذا القول الأخير شىء من التناقض لأن الجوهر إذا كان لا يحتمل اللون فـكيف يصح أن يرى .. ؟ ويقول البغدادى إن قول أبى الهذيل هذا يوجب على الله إذا أفرد الجوهر ألا يكون رائياً له[6].

٣ — الحركة والسكون :

الحركة والسكون هما غير الـكون ، والجسم فى حال خلق الله تعالى له لا متحرك ولا ساكن ، ولـكن قد يتحرك فى الحقيقة ويسكن فى الحقيقة[7]. ويجوز أن يتحرك

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٧٨
(٢) Weber History of Philosophy ص ٣٦ — ٣٩
(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ ، ٣١٥
(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٠٣
(٥) المقالات ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٥
(٦) الفرق بين الفرق ص ١١٣
(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٢٥

الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء[1]، وأن يتحرك الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل في بعض أجزائه . فخالف بذلك المتكلمين الذين يرون أن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من أجزاء الجملة[2].

٤ — حقيقة الإنسان :

الإنسان هو الجسد فقط دون النفس . ويحتج أبو الهذيل على ذلك بآيات من القرآن الكريم كالآية : « خلق الإنسان من صلصال كالفخّار »[3].

٥ — تناهي معلومات الله ومقدوراته :

إن لما يعلمه الله تعالى ويقدر عليه غاية ينتهى إليها وحدّاً يقف عنده ، فلا يعلم بعد ذلك شيئاً ولا يقدر أن يفعل شيئاً أصلا[4]. ويكذب الخياط هذا القول المنقول عن ابن الروندى فيقول : إن أبا الهذيل كان يرى أن الله يعلم نفسه ،وأن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية . أما الأشياء المحدثة فإن لها كلاً وجميعاً وغاية ينتهى إليها العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفتها للقديم . ولما كان القديم عند أبى الهذيل ليس بذى غاية ولا نهاية ، ولا يجرى عليه كلٌ ولا بعض ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كلٌ وجميع . وقد قال تعالى فى المحدثات إنه محيط بها . « وهو بكل شيء محيط » ، وإنه مُحصٍ لها : « وأحصى كل شيء عدداً » ، ولا تكون الإحاطة والإحصاء إلا للأشياء المتناهية[5].

٦ — فناء حركات أهل الخلدين :

مرّ بنا أن أبا الهذيل كان يقول إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لايقدرون على تحريك شيء من أعضائهم ولاعلى البراح من مواضعهم ،

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٢٣ (٢) الفرق بين الفرق ص ١١٢ — ١١٣
(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٢٩ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤١
(٤) الانتصار ص ٨ ، والمقالات ج ١ ص ١٦٣ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٧
(٥) الانتصار ص ٨ — ١٠

ومع ذلك فإن اللذات تجتمع فى السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد ، متلذذين ومتألمين[1].

وقد قلت إن السبب الذى حمل أبا الهذيل على هذا القول رغبته فى التوفيق بين قول الفلسفة فى قدم العالم و بين قول الدين فى حدوثه . ولكن هناك أسباب أخرى ؛ منها اعتقاده أن المحدثات لها غاية ونهاية ، وأن مقدورات الله عز وجل لها حدٌّ تقف عنده بحيث يصبح تعالى بعد ذلك لا يستطيع إحياء ميت ولا إماتة حي ، ولا تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شيء ولا إفناء شيء . فإذا انتهى أهل الخلدين إلى آخر الحركات التى ثبت لها كلٌّ مُحصىً محاط به سكنوا سكوناً باقياً ثابتاً[2].
غير أن هذا السبب الثانى الذى أورده الخياط والبغدادى يفسر لنا تناهى حركات أهل الخلدين ، ولا يفسر لنا كيف مع ذلك لا يتناهى نعيمهم وعذابهم . ولعل الذى حمل أبا الهذيل على هذا القول رأيه الذى شرحناه فى الأعراض . فإنه قال إن الحركات أعراض وإنها لا تبقى ، وإن السكون عرض وسكون الميت يبقى ، وإن اللذات والآلام أعراض وإنها تبقى ، فحكم بفناء حركات أهل الخلدين ، وقال إن سكونهم ولذاتهم وآلامهم باقية . وذكر البغدادى سبباً ثالثاً وهو اعتقاد أبى الهذيل أن الحوادث

---

(1) ارجع إلى ص ٥٧ من هذا الكتاب ، وإلى الانتصار ص ١٠ — ١٢ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨

ذكر بعض الكتاب أن أبا الهذيل كان يقول بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . والأرجح أن يكونوا مخطئين فى هذه الرواية لأن أبا الهذيل إنما كان يقول بانقطاع حركات أهل الخلدين وفنائها فحسب ، أما النعيم والعذاب فيبقيان . وأظن أن الخطأ ناتج عن خلطهم بين قول أبى الهذيل هذا وبين قول الجهم بن صفوان الذى كان يرى أن الجنة والنار تفنيان بالمرة ويبقى الله وحده كما كان وحده . وأحسب أن أبا الهذيل أخذ قول الجهم وأجرى فيه بعض التعديل بحيث قصر الفناء على حركات أهل الخلدين دون نعيمهم وآلامهم . ذلك بأن أبا الهذيل كان من القائلين بالأصلح ، وأصحاب الأصلح يرون أن دوام النعيم لأهل الجنة أصلح لهم من الفناء . ارجع إلى :
تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ ، والانتصار ص ١٢ ، والمقالات ج ١ ص ١٦٤ ، وج ٢ ص ٤٧٤ ، وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ — ١٠٣

(2) الانتصار ص ١٠ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ — ١٠٣

لها ابتداء لم يكن قبله حادث ، فوجب أن يكون لها آخر لا يكون بعده حادث . فقال بفناء مقدورات الله عز وجل وانقطاع حركات أهل الخلدين[1].

٧ — القدر :

العلاّف قدَرى الأولى جبْرى الآخرة ؛ ذلك بأنه وافق المعتزلة على قولهم بنفى القدر خيرِه وشرِّه عن الله تعالى فى الدنيا ، أما فى الآخرة فإن أهل الخلدين مع صحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على كثير من الأفعال ولا قليل . فأهل الجنة فى أكلهم وشربهم ونعيمهم ، وأهل النار فى أقوالهم وحركاتهم ، مضطرون إلى ما يكون منهم ، والله تعالى هو الذى يخلق جميع أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به إلى أن يأتى عليهم السكون الدائم[2]؛ لأن الدنيا دار عمل وتكليف ، فالإنسان فيها حر الإرادة حتى يتمّ التكليف ويصح الثواب والعقاب ؛ أما الآخرة فدار جزاء ، لذلك وجب أن يكون الناس فيها مضطرين إلى أفعالهم غير مختارين لها ، وأن يكون الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها جميعاً[3].

٨ — الحجة فى الأخبار :

إن الحجة فى الأخبار الماضية الغائبة عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين نفراً فيهم واحد أو أكثر من أهل الجنة . أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكما ، وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم به وقد لا يصح[4]. ذلك بأن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين ، فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل فى شىء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم فى كل زمان . وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون من الخطايا فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر ، والأمة

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠٤ ، وأصول الدين ص ٩٤

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٤ — ١٠٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨

(٣) الانتصار ص ٧٠ — ٧١

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٠٩ — ١١٠

فى كل عصر لا تخلو من عشرين منهم على أقل تقدير[1]. ويرى البغدادى أن أبا الهذيل أراد بهذا القول أن يعطل الأخبار الواردة فى الأحكام الشرعية عن فوائدها ، لأن نقلة الأخبار ينبغى، أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة أى واحد على رأيه فى الاعتزال، لأن من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة[2].

* * *

٤ — النظَّامية

أتباع ابراهيم بن سيّار النظّام (+ ٢٣١ هـ . = ٨٤٥ م .) تلميذ أبى الهذيل العلاّف[3]. كان أعظم شيوخ المعتزلة ، وأقدرهم على الكلام ، وأكثرهم تعمقاً فى الفلسفة ، وأوفرهم إنتاجا . ذكر الشهرستانى أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[4]. وقال البغدادى إنه عاشر فى صغره قوماً من الثنوية والسمنية وخالط بعد كبره جماعة من الفلاسفة فأخذ عنهم بعض أقوالهم[5]. وقد انفرد النظّام عن غيره من المعتزلة بمسائل كثيرة نذكر فيما يلى أهمها :

١ — الجسم والعرض :

الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه[6]. ولا شىء فى العالم إلا جسم ، لأن النظّام كان لا يثبت عرَضاً إلا الحركة . أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التى يدعوها غيره أعراضاً فهى ليست سوى أجسام لطافٍ لها حيّز تشغله[7]. وعلى ذلك فكل شىء ليس حركة هو جسم .

---

(١) الانتصار ص ١٦١ — ١٦٣ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٠

(٢) الفرق بين الفرق ص ١١٠

(٣) سرح العيون ص ١٢١

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، وسرح العيون ص ١٢٠

(٥) الفرق بين الفرق ص ١١٣

(٦) المقالات ج ٢ ص ٣٠٤

(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٤٧ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤٢

وهذا القول قريب من النظرية العلمية الحديثة. ولما كان لا عرض فى الدنيا إلا الحركة كان للأعراض من الصفات ما يلى :

١ — الأعراض فانية ؛ إذ لا يجوز البقاء إلاّ للأجسام[١].

٢ — الأعراض لا ترى بالعين ؛ لأن الإنسان محال أن يرى إلاّ الألوان ، والألوان عند النظّام أجسام لطائف[٢]. كذلك محال أن تدرك الأعراض بالحواس الباقية ، لأن الأعراض حركات ، والحركات ليست أجساماً ، ولا يدرك بالحواس إلا الأجسام[٣].

٣ — سميت الأعراض أعراضاً لأنها تعترض فى الأجسام وتقوم بها . فلا يمكن أن يكون العَرَض لا فى مكان ، ولا يجوز أن يحدث عَرَض لا فى جسم[٤].

٤ — الأعراض لا تتضاد ؛ لأن التضاد إنما يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة ، والحلاوة والمرارة ، والبياض والسواد[٥].

٥ — الأعراض جنس واحد لأنها جميعاً حركات[٦].

٦ — يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض ، ولا يجوز أن يقدرهم على غير الحركات ؛ لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والأصوات وغيرها أجسام ولا يصح أن يقدر تعالى عباده على الأجسام[٧].

٢ — نفى الجزء الذى لا يتجزأ :

خالف النظّام أستاذه العلاّف فى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ ، ووضع كتاباً حكم فيه بأن الجزء يمكن تجزيئه إلى ما لا نهاية . فلا بعض إلاّ وله بعض ، ولا نصف إلاّ وله نصف ، ولا جزء إلاّ وله جزء[٨]. وإذا كان الجزء قابلا للتنصيف إلى ما لا نهاية

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٥٨ ، وأصول الدين ص ٥٠
(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٦٢
(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٨٥
(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٦٩
(٥) المقالات ج ٢ ص ٣٧٦
(٦) أصول الدين ص ٤٦ — ٥٠
(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٧٨
(٨) المقالات ج ٢ ص ٣١٦ ، ٣١٨ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٣

فإن الجسم و إن كان يتناهى فى المساحة والذرع إلاّ أن أجزاءه لا تتناهى من حيث التجزؤ[1] . والأجزاء متفاوتة فى الحجم ، فلو نصَّفنا الجبل إلى نصفين ونصَّفنا الخردلة نصفين لكان نصف الجبل أكبر من نصف الخردلة . كذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً كان أرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها ، وهكذا أبداً[2] .

يرى البغدادى والشهرستانى أن النظّام أخذ قوله فى نفى الجزء الذى لا يتجزّأ عن الفلاسفة[3] . والواقع أن قول النظام هـذا يشبه كثيراً ما قاله الفيلسوف زينو من أن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها وكل نقطة تنقسم أيضاً إلى نقط لا نهاية لها[4] . وقد اعترض البغدادى على النظام فقال إن قوله بإمكان تجزؤ الجزء إلى ما لا نهاية يؤدى إلى استحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً به وذلك مخالف لقوله عز وجلّ : « وأحصى كل شىء عدداً »[5] . وأعتقد أن هذا الاعتراض فى غير محله لسببين : الأول أن الله هو اللانهاية ، و إذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لا نهاية له ، وصحّ أن يوجد فيه كل ما لا نهاية له . والثانى أن النظام لم يقل إن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لا نهاية ، بل قال ، كما يروى الخياط ، إنه ما من جزء إلا و يمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين[6] . وهذا قوَل معقول وممكن تصوره فى الذهن كما يمكن أن نتصور تضعيف العدد إلى ما لا نهاية و إن كنا لا نستطيع أن نفعل ذلك فى الحقيقة .

كان المعتزلة أول من بحث من علماء المسلمين فى الجزء ؛ وسبب ذلك أنهم سبقوا غيرهم إلى درس الفلسفة اليونانية والاستفادة منها . وقد انقسموا إلى طائفتين : الأولى وعلى رأسها أبو الهذيل تثبت الجزأ الذى لا يتجزأ ، والثانية وعلى رأسها النظام تنفيه

(١) الانتصار ص ٣٤ ، ٥٥ (٢) الانتصار ص ٣٦

(٣) أصول الدين ص ٣٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٣

(٤) Bakewell, Source book in ancient philosophy ص ٢٤ — ٢٧

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٢٣ (٦) الانتصار ص ٣٣ ، ٥٥

وتقول بإمكانية تجزؤ الجزء إلى ما لا نهاية . أما المسلمون الآخرون فإنهم نهجوا فى الجزء مناهج المعتزلة ؛ فمنهم ، ولا سيما الأشاعرة ، من اتبع قول العلاّف . ومنهم ، وأخص بالذكر ابن حزم ، من تمسك برأى النظّام . على أنهم لم يهتموا بهذه المسألة لغايات فلسفية كما فعل المعتزلة ، بل من حيث إن لها علاقة بالدين ، و إن من الممكن استغلالها فى الدفاع عن عقائدهم الدينية . وقد لا يخلو من الفائدة أن يطلع المرء على أقوالهم فيها ، و يتبين الأدلة التى يقدمونها لإثبات تلك الأقوال[(١)].

٣ — الطفرة :

إن قول النظام بنفى الجزء الذى لا يتجزأ جرّه إلى القول بالطفرة . فإذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها فى وقت متناهٍ . . ؟ فللتغلب على هذه الصعوبة أحدث النظام القول بالطفرة ، وهو أن الجسم قد يكون فى مكان مّا ثم يمرّ منه إلى المكان الثانى فالثالث ، ثم رأساً من الثالث إلى العاشر دون أن يمر بالأماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر[(٢)]. ويرى ابن حزم أن هذا القول لا ينطبق إلا على حاسة البصر . فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى خضرة السماء والكواكب والأفلاك البعيدة بلا زمان ، كما يقع على أقرب ما يلاصقه من الألوان دون تفاضل بين إدراك القريب و بين إدراك البعيد فى المدة أصلاً . وهذا يدل على أن البصر يخرج من الناظر و يقع على كل مرئىّ قرُب أو بعد دون أن يمرّ فى شىء من المسافة التى بينهما ولا يحلّ فيها ولا يقطعها[(٣)]. وابن حزم معذور إذا قال هذا لأنه كان يجهل ما أظهره العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة

---

(١) ارجع إلى : ١ — ابن حزم ج ٥ ص ٥٨

٢ — ذيل نهاية الإقدام .

٣ — De Boer, History of philosophy in Islam. ص ٥٧ — ٦٢

٤ — الموسوعة الإسلامية ، المقال « كلام — Kalam » لماكدونالد .

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٤

(٣) ابن حزم ج ٥ ص ٣٥

فى زمن ، وأن بعض الأجرام السماوية البعيـدة التى نبصرها بمجرد أن ننظر إليها قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل إلينا ، وأن سرعة النور عظيمة جداً بحيث إننا إذا أطبقنا أبصارنا ثم فتحناها لاقت الكواكب والأفلاك القريبة من الأرض فى مدة قصـيرة جداً يعجز الإنسان عن إدراكها فينخدع كما انخدع ابن حزم ويعتقد أن البصر يقطع المسافات بلا زمان .

٤ — الحركة والسكون :

إذا كانت الحركة عرَضاً ، وكان لا عرَض فى الدنيا إلاّ الحركة ، فما يكون السكون . . ؟ زعم النظام أنه لا سكون أصلا وإنما حركة[١] . فالحركات هى السكون لا غير ذلك . والأجسام كلها متحركة فى الحقيقة دوماً وساكنة فى اللغة ؛ لأن الحركة حركتان : حركة نُقـلة ، وحركة اعتماد . فالسكون إذاً حركة اعتماد . وكان يقول : لا أدرى ما السكون إلاّ أن يكون يعنى كان الشىء فى المكان وقتين ؛ أى تحرك فيه وقتين . وقال أيضاً إن الأجسام فى حال خلق الله تعـالى لها متحركة حركة اعتماد . وكان يحيل أن يتحرك الجسم لا فى شىء ولا إلى شىء[٢] . وأرجّح أن يكون النظام قد أخذ هـذه المقالة فى الحركة عن الفيلسوف اليونانى هرقليتوس الذى كان يرى أن الحركة عماد الكون وأن كل شىء فى هذا العالم متحرك حركة دائمة[٣] .

٥ — حقيقة الإنسان وحقيقة أفعاله :

الإنسان فى الحقيقة ليس البدن كما ادّعى أبو الهذيل ، بل هو النفس أو الروح[٤] ، أما البدن فآلتها أو قالبها . والروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل له مداخلة المائية

(١) ابن حزم ج ٥ ص ٣٥ . (٢) المقالات ج ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٥

(٣) Weber, History of Philosophy ص ٣٣ — ٣٧

(٤) يظهر أن الكتاب فى ذلك الوقت كالأشـعرى وابن حزم كانوا لا يفرقون بين النفس وبين الروح .

فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن . ثم هى التى لها القوة والحياة والمشيئة والاستطاعة ، وهى الحساسة المدركة [١]. ولذلك كان يقول إن النفس هى التى تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الأذن والفم والأنف والعين ، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره أو بصراً هو غيره [٢]. وقد بنى النظام قوله هذا على فرضين سابقين : الأول هو أن الأجسام ضربان حىّ وميت ، والحىّ منها يستحيل أن يصير ميتاً والميت يستحيل أن يصير حيّاً [٣]. فعلى هذا الأساس بنى تفريقه بين الروح و بين البدن وجعل الروح جسما حياً والبدن جسما ميتاً . والغرض الثانى هو أن كل شىء قد يداخل ضده وخلافه . و يعنى بالمداخلة أن يكون حيّز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر كما يتداخل اللون والرائحة . فالشىء الخفيف قد يداخل الثقيل و يشغله إذا كان أكثر منه قوة [٤]. كذلك الروح أخف من البدن وأقوى منه ، ولذلك أمكن أن تداخله . و يرى الشهرستانى أن النظام أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة الطبيعيين الذين يرون أن الروح جسم لطيف مداخل للجسد [٥].

وكان النظام يعتقد أن البدن آفة على الروح حابس لها [٦]. فإذا فارقت الروح البدن ارتفعت إلى الأعلى ، شأنها فى ذلك شأن النار والنور اللذين إذا تخلصا من الشوائب المحتبسة لهما فى هذا العالم لم يثبتا طرفة عين وارتفعا إلى الأعلى . هذا إذا كانت الروح خفيفة ، وأما إذا كانت ثقيلة فإنها بعد التخلص من أضدادها لا تقصر دون النزول إلى الأسفل [٧].

وقال أيضاً إن الروح جزء واحد وجنس واحد [٨]. و إذا كانت الروح كذلك ،

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٣١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٢
(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٣٩
(٣) أصول الدين ص ٤٨ ، والفرق بين الفرق ص ١١٩
(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٢٧
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢
(٦) الانتصار ص ٣٦ ، والمقالات ج ٢ ص ٣٣١
(٧) الانتصار ص ٣٧ — ٣٩ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٠ — ١٢١
(٨) المقالات ج ٢ ص ٣٣١ ، والفرق بين الفرق ص ١١٩

وكان البدن لا حقيقة له ، فقد استنتج النظام أن الحيوان كله جنس واحد[1]، لأن حقيقة الحيوان هو الروح ولما كان الجنس الواحد لا يكون منه عملان متضادان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد ، وكان النظام كما رأينا يقول إن الروح جسم والجسم لا يقدر على فعل الأجسام ولا يجوز أن يقدره الله تعالى عليها ، وكان أيضاً يقول إن الإنسان لا يقدر إلا على الأعراض وإنه لا عرض إلا الحركة ، فقد استخلص من كل ذلك أن أفعال الإنسان وسائر الحيوان جنس واحد وأنها كلها حركات[2].

كثيرة هي الاعتراضات التي أثارها قول النظام فى حقيقة الإنسان وحقيقة أفعاله ؛ فإن البغدادى اعترض على قوله الأجسام ضربان حيّ وميت ، والحيّ يستحيل أن يصير ميتاً والميت يستحيل أن يصير حياً ، فقال إنه مأخوذ عن الثنوية الذين زعموا أن النور حيّ خفيف ، وأن الظلام موات ثقيل ، وأن الخفيف الحيّ محال أن يصير ميتاً ثقيلا ، والثقيل الميت محال أن يصير حياً خفيفا[3] . واعترض ابن الروندى على قوله إن الروح إذا انطلقت من الجسد ترتفع إلى الأعلى لأنه شبيه بقول المنانية والديصانية فى النور والظلمة . فردّ عليه الخياط بأن المنانية كفرت بقولها إن النور والظلمة قديمان لم يزلا ، وأن الديصانية كفرت بإثباتها عالمين قديمين عالم فى العلو وعالم فى السفل غير عالمنا هذا . والنظام لم يقل بذلك بل قال إن النور يذهب علواً والظلمة تذهب سفلاً ، وإن الخفيف يصعد إلى أعلى عالمنا هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالمنا هذا[4] . واعترضوا أيضاً على قول النظام إن أفعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الروندى إنه يعنى أن الكفر مثل الإيمان ، وأن العلم مثل الجهل ، وأن الحب مثل البغض[5] ؛ وقال البغدادى إنه

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠
(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٥١ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٠ — ١٢١
(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٩ — ١٢٠
(٤) الانتصار ص ٣٨ — ٤٠ (٥) الانتصار ص ٢٨

يشبه قول الثنوية إن النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر ، وإن الظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير[1] . ومن رأى الشهرستانى أن قول النظام إن أفعال الحيوان جنس واحد وإنها كلها حركات ، مأخوذ عن مبدإ الحركة الذى يثبته الفلاسفة ، وإنها هى التى تحدث التغير[2] .

٦ — قوله فى المتضادات والمستحيل :

يرى النظام فى قهر المتضادات على الاجتماع دليلا على وجود الخالق سبحانه وتعالى . قال : وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت أن الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات نفسيهما ، فعلمت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما . وما جرى عليه القهر ضعيف ، وضعفه دليل على حدوثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه ، ومخترعاً اخترعه لا يشبهه . وليس الإنسان هو الذى جمعهما لأنه ضعيف مثلهما يجرى عليه القهر الذى يجرى عليهما . فيكون الذى أوجدهما وقهرهما على الاجتماع وأوجد الإنسان هو الله تعالى الذى لا يشبهه شىء[3] .

ومع ذلك فإن ابن الروندى يقول إن النظام كان يحيل أن يكون الله قادراً على فعل المستحيل ، كأن يجعل المبرِّد مسخناً ، أو الحرّ مبرّداً ، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس فى طباعه عمله . ولكن الخياط ينكر أن يكون النظّام قد قال ذلك[4] .

٧ — الكمون :

يقول النظّام إن الله تعالى خلق الناس والحيوانات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحدة ، وفى وقت واحد . فلم يتقدم خلق آدم على خلق أبنائه ، ولم يتقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد . ولكن الله أكمن بعضها فى بعض ؛

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢
(٣) الانتصار ص ٤٦ — ٤٧
(٤) الانتصار ص ٤٧ — ٤٨

فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها لا فى خلقها[1] . ويرى الشهرستانى أن أكثر ميل النظّام كان إلى الفلاسفة الطبيعيين دون الإلهيين ، وأنه أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكُمُون والظهور منهم[2] . أما ماكدونالد فيرى فيها محاولة أخرى من رجال الفكر المسلمين للتوفيق بين القرآن الذى يقول إن الكون خلق فى مدة معينة و بين أرسطو الذى يرى أن الكون قديم وسيبقى إلى الأبد[3] . ولست أدرى كيف فهم ماكدونالد قول النظام على هذا الشكل مع أنه يتضمن اعترافاً صريحاً بأن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة وفى وقت واحد . وقد كان ماكدونالد يستطيع أن يستنتج من قول النظام هذا فى الكمون أنه قريب من نظرية النشوء والتطور الحديثة لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرقى والترتيب كان فى فكر الله قبل أن يخلقه ، وأنه تعالى خلق الموجودات وأكمن بعضها فى بعض ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذى وضعه لها .

٨ — الحجة فى الأخبار :

الحجة فى الأحكام الشرعية ، على رأى النظام ، هى فى قول الإمام المعصوم[4] . ولذلك فإنه راح يبطل الطرق المعروفة للأحكام الشرعية . فأبطل خبر الواحد وقال إنه لا يوجب العلم الضرورى[5] . وأنكر أن يكون الإجماع حجة فى الشرع لأن الأمة يجوز أن تجمع على خطأ ، فلو أجمعت الأمة على حكم شرعى لجاز أن تخطىء فيه[6] . ويتهم البغدادىُّ النظامَ بأنه قصد إبطال أحكام فروع الشريعة بإبطال طرقها[7] .

ويروى عنه أيضاً أنه كان يقول إن الأخبار لا يعلم بها شىء . فنحن لا نعلم

(١) الانتصار ص ٥١ — ٥٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٧

(٢) ابن حزم ج ١ ص ٦٤

(٣) Mac-Donald ص ١٤١

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٦٤

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٢٩

(٦) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ — ٢٤ ، وأصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٢٩

بأخبار الله تعالى ، ولا بأخبار رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا بأخبار أهل دينه شيئاً على الحقيقة . ذلك بأنه ادّعى أن المعلومات ضربان: محسوس وغير محسوس . فالمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلاّ من جهة الحسّ ، وأما غير المحسوس فيعلم بالقياس والنظر ولا يعلم بالحسّ والخبر[1] .

٩ — إعجاز القرآن :

قال النظّام إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبى صلى الله عليه وسلم ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة ، وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب[2] . أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلهما ، ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم من الاهتمام به جبراً وتعجيزاً ، ولو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة و بلاغة[3] . وقد ردّ الخياط على هذا القول الذى كان ابن الروندى أول من نسبه إلى النظّام ، وقال إن النظام كان يُقرّ بإعجاز القرآن نظماً و إخباراً[4] .

* * *

٥ — الثمامية

رئيسهم ثمامة بن أشرس النميرى (+ ٢١٣ هـ . = ٨٢٨ م) . وقد انفرد ببعض مسائل منها :

١ — الوعيد :

تمادى فى الوعيد فجعل من مات من المسلمين مُصرّاً على كبيرة واحدة مخلداً فى النار مع فرعون وأبى لهب[5] . وكان المعتزلة قبله يرون أنه يخفف له العذاب .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٥
(٢) أصول الدين ص ١٨٤ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٨
(٣) المقالات ج ١ ص ٢٢٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٤
(٤) الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ (٥) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨

٢ — الإرادة :

لا فعل للإنسان إلاّ الإرادة ، وما عدا ذلك من أعماله فهو حدث لا محدث له[١] .
فيكون ثمامة بهذا القول قد خالف أصحابه القدرية وخالف أيضاً الجبرية فلا هو أثبت للإنسان قدرة على أفعاله ولا جعلها مقدورة لله عزّ وجلّ .

٣ — خلق العالم :

العالم فعل الله بطبعه[٢] ، أى إن طبيعته تعالى هى التى جعلته يصنع هذا الكون ، فالكون نتيجة قوة طبيعية كامنة فى الله وليس نتيجة مشيئته واختياره . ويرى الشهرستانى أن ثمامة أراد بذلك ما أرادته الفلاسفة — الطبيعيون منهم طبعاً — من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة[٣] . غير أن الخياط يرفض هذا القول الذى أخذه ابن حزم والشهرستانى عن ابن الروندى ويقول إنه لم يُسمع عن ثمامة ولا ورد فى كتبه . لأن المطبوع عند ثمامة هو الجسم المحدث ، أمّا القديم الذى ليس بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً . ثم إن المطبوع عند أصحاب الطبايع لا يكون منه إلاّ جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها إلاّ التسخين ، أما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها[٤] .

* * *

٦ — المعمرية

أتباع معمّر بن عبّاد السلمى (+ ٢٢٠ هـ . = ٨٣٥ م) . يرى فيه الشهرستانى أنه من أعظم المعتزلة فى دقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر[٥] . وهذه هى أهم أقواله الخاصة :

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨
(٢) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨
(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨
(٤) الانتصار ص ٢٢ — ٢٣
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٢

١ — الأجسام والأعراض :

الجسم هو الطويل العريض العميق . وأقلُّ الأجسام ثمانية أجزاء إذا اجتمعت وجبت الأعراض[١] . والجسم لا يجوز أن يدركْ و إنما تدرك أعراضه[٢] . ثم إن الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة متحركة فى اللغة . فإن السكون هو الكون لا غير ذلك . والأجسام حال خلق الله تعالى لها تكون ساكنة[٣] .

يقدر الله على خلق الأجسام فقط ولا يقدر على خلق شيء من الأعراض . ذلك بأن الأعراض من خلق الأجسام واختراعها إمّا طباعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلوين ، و إما اختياراً كالحيوان الذى يحدث الحركة والسكون[٤] .

٢ — حقيقة الإنسان :

الإنسان على مذهب معمّر هو معنى أو جوهر غير الجسد المحسوس . أما الجسد فآلة هذا الإنسان ليس غير . والإنسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحكمة . ثم هو لا متحرك ولا ساكن ولا متلون ، فلا يرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق ، ولا يلمس ولا يحس ، ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحصره زمان ، ومع ذلك فهو المدبر للجسد . فعلاقته بالجسد إذاً علاقة تدبير وتصريف وليس علاقة حلول وتمكّن[٥] .

و يقول الشهرستانى إن معمّراً أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين قضوا بإثبات النفس الإنسانى الذى هو على رأيهم جوهر قائم بنفسه لا متحيّز ولا متمكّن ، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية دعوها العقول المفارقة . و بتأثير الفلسفة ميز معمّر

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٣ (٢) المقالات ج ٢ ص ٣٦٣

(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٢٥

(٤) أصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٤

(٥) الانتصار ص ٥٤ ، والمقالات ج ٢ ص ٣٣٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٤

أفعال النفس التى سماها إنساناً من القالب الذى هو جسد الإنسان ؛ فقال إن فعل النفس هو الإرادة فحسب ، والنفس إنسان ، ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد(١).

٣ — الفناء :

وقفنا فى كلامنا عن المنزلة بين المنزلتين على رأى معمّر المشهور فى الفناء(٢). غير أن له فيه آراء أخرى ؛ منها قوله إن فناء الجسم وفناء كل فانٍ ، وكذلك فساد الزرع والأمراض التى تصيب الحيوانات ، كل ذلك من فعل الأجسام بطبعها(٣). وأظن أن الذى دفعه إلى هذا القول اعتقاده أن الأعراض من فعل الأجسام ، وأن الله تعالى لا صنع له فيها ولا تقدير .

٤ — الصفات الأزلية :

شرحنا فى باب العقائد العامة مذهب معمر فى المعانى ، و بيّنا كيف استعاض بها من الصفات(٤). وقد اهتم معمر بقضية الصفات كثيرا ، فكان يمنع أن يقال الله تعالى قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود البارى ليس بزمانى(٥). وكان يقول إن الله لا يعلم نفسه ، لأن من شرط المعلوم عنده ألاّ يعلم نفسه . فلو كان تعالى يعلم نفسه لكان العالم والمعلوم شيئاً واحداً وهذا محال . ومحال أيضاً أن يعلم الله غيره لأنه

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ (٢) ارجع إلى ص ٥٧ من هذا الكتاب .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٣٦

.قد يكون معمّر لم يقل ذلك فى الحياة والموت ، لأن ابن الروندى أظهر تردداً فى نسبته إليه ، فقال أما الحياة والموت ، فمن الناس من زعم أن معمراً يضيفهما إلى الله تعالى ، ومنهم من زعم أنه يضيفهما إلى الحى الميت — (الإنتصار ص ٥٦) — . يضاف إلى هذا أن الشهرستانى لم يثبت على معمر أنه قال إن الحياة والموت من فعل الأجسام بطبعها ، وإنما استنتج ذلك من إحالة معمر أن تكون لله قدرة على خلق الأعراض ، ولأن الحدوث والفناء عرضان ، فلا دخل لله تعالى فيهما . (الملل والنحل ج ١ ص ٦٧) .

(٤) ارجع إلى ص ٧٢ من هذا الكتاب .

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ — ٧٥

يؤدى إلى أن يكون علمه تحصل من غيره[1]. ويرى الشهرستانى أن معمرا كان يميل إلى الفلاسفة فأخذ عنهم هذا القول . ومن مذهب الفلاسفة أن علم البارى تعالى علم فعلى وليس انفعاليًا ، وأن الله لا يجوز فيه التعدد فهو علم وعقل ومعلوم ومعقول ، كل هذه شيء واحد[2]. ومعنى ذلك أن علم الله يوجب الفعل . فمثلا يعلم الله الكتاب فيوجده ، فيكون علمه له هو إيجاده . فالله تعالى عالم فاعل ، وعلمه يوجب الفعل ويتعلق بالموجود حال حدوثه ، ولا يتصور تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه . ولذلك فعلمه تعالى ليس علماً انفعالياً كعلم الإنسان يتعلق بالمعلوم ويتبعه . فالإنسان يرى مثلا الكتاب فيؤثر ويفعل فيه فيعلم أنه كتاب ؛ أى إن الإنسان عالم ، يعلم الكتاب ، ثم هو معلوم لزيد من الناس ، فالمعنيان فى الإنسان مختلفان ، أما فى الله تعالى فهما معنى واحد .

٥ — المعجزات :

ليس شيء من المعجزات من فعل الله ، لأن المعجزات أعراض ؛ أى كون الجسم على وجه لم تجر به العادة وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه . ولما كان تعالى لا يخلق ، على رأى معمّر ، إلا الأجسام ، وكانت الأجسام هى التى تخلق الأعراض فى نفسها ، لم يكن شيء من المعجزات من فعل الله . ويرى البغدادى أن قول معمر هذا إبطال للشريعة كلها ، لأنه يؤدى إلى أن القرآن ليس من فعل الله تعالى ، ذلك بأن معمراً ينفى كلام الله على معنى الفعل وعلى معنى الصفات الأزلية[3].

* * *

(١) أصول الدين ص ٩٠ ، والفرق بين الفرق ص ١٤١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٥

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٧٥

(٣) أصول الدين ص ١٧٧

٧ — البِشْرية

أصحاب بشر بن المعتَمر (+٢٢٦هـ.=٨٤٠ م.) أحد أفاضل علماء المعتزلة[١]، ومن رؤساء معتزلة بغداد[٢]. وله بعض أقوال انفرد بها عن زملائه منها :

١ — الأجسام والأعراض :

الجسم ما تكوَّن من ثمانية أجزاء. ولا يحتمل الجزء الأعراض ، أما الجسم فيحتملها[٣]. لم يخلق الله شيئاً من الأعراض ، فهو تعالى لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا حراً ولا برداً ولا رطباً ولا يابساً ولا جبناً ولا شجاعة ولا عجزاً ولا مرضاً ولا بصراً ولا عمىً ولا سمعاً ولا صمماً . أما الإنسان فيستطيع أن يفعل كل ذلك بطبعه[٤]. وكان بشر يقول إن الله قادر على أن يقدر عباده على فعل أمثال هذه الأعراض ، وقد أقدرهم عليها ، ما عدا الحياة والموت والقدرة فليس يجوز أن يقدرهم على شىء منها[٥].

٢ — الحركة والسكون :

كل جسم يبقى ساكناً إلا إذا خرج سكونه إلى ضده، أى إلى حركة[٦]. فالجسم وهو فى المكان الأول ساكن غير متحرك . ثم متى انتقل إلى المكان الثانى وسكن أصبح غير متحرك . فالحركة تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول ولا فى المكان الثانى ، ولكنه بالحركة يتحرك من المكان الأول إلى الثانى[٧].

٣ — حقيقة الإنسان :

كان أبو الهذيل يقول إن حقيقة الإنسان هى الجسد ، وكان النظام يرى أن

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠ (٢) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢

(٣) أصول الدين ص ٥٧

(٤) الانتصار ص ٦٣ ، وأصول الدين ص ٥٧ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

(٥) المقالات ج ٢ ص ٣٧٧ (٦) أصول الدين ص ٥١

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٤٤

حقيقة الإنسان هى الروح ، أما بشر فقد خالف هذين القولين وقال إن الإنسان هو الروح والجسد جميعاً ، وإن الفعّال هو الإنسان الذى هو روح وجسد(١).

٤ — التوبة :

من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى ؛ لأنه قبلت توبته بشرط ألا يعود ؛ أى إنه يعذب على الذنب الأول وعلى الذنب الثانى(٢). ومعنى هذا أن الله تعالى قد يغفر للعبد ذنوبه ثم يعود فيعاقبه عليها إذا عاد إلى المعصية (٣).

٥ — الولاية والعداوة :

الولاية والعداوة تكونان بعد حالى الإيمان والكفر(٤)؛ أى إن الله لا يوالى المؤمن فى حال إيمانه ولا يعادى الكافر فى حال كفره ، وإنما يوالى المطيع فى الحال الثانية من وجود طاعته ، ويعادى العاصى فى الحال الثانية من وجود معصيته . لأنه لو صحت الحال الأولى لجاز أن يثيب المطيع فى حال طاعته ، وأن يعاقب العاصى فى حال معصيته(٥).

***

٨ — الهشامية

أتباع هشام بن عمرو الفُوَطى (+ ٢٢٦ هـ. = ٨٤٠ م.) ولهشام مسائل كثيرة اختص بها هذه بعضها :

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٢٩

(٢) الانتصار ص ٦٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٢

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٤٣

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٦٥

(٥) الانتصار ص ٦٢ — ٦٣ والفرق بين الفرق ص ١٤٢ — ١٤٣

١ — الجسم والجوهر والعرض :

الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ . ذلك بأنه جعل الجسم ستة أركان كل ركن منه ستة أجزاء . ولا يحتمل الأعراض إلا الجسم ، أما الجوهر الفرد فلا تقوم الأعراض فيه(١) . والجواهر كلها جنس واحد(٢) . وهو وإن كان يثبت الجوهر الفرد الذى لا ينقسم إلا أنه يحيل أن يجوز عليه ما يجوز على الأجسام . فالجوهر الفرد يستحيل أن ينفرد أو يرى أو يتحرك أو يسكن(٣) .

وكان الفُوَطى يقول إن الأعراض لا يدل على شىء منها على الله ، أما الدليل عليه تعالى فهو الأجسام المحسوسة ، لأن الدليل على البارى يجب أن يكون محسوسا . ولذلك فإنه زعم أن فلق البحر وقلب العصا حيّةً وانشقاق القمر والمشى على الماء كل ذلك لا يدل شىء منه على صدق الرسول فى دعواه الرسالة(٤) . فيكون الفُوَطى قد نفى معجزات الرسل ، ولكنه لم يفعل ذلك رأساً ولم يقل به صراحة بل لجأ إلى اللف والدوران فجاء بما يؤدى إليه .

٢ — صفات الله تعالى :

قال فى قدرة الله إنه إذا خلق تعالى شيئاً لم يقدر أن يخلق مثله وإنما يخلق غيره(٥) . وكان يقول إن الله لم يزل عالماً قادرا ، ويمنع أن يقال لم يزل عالماً بالأشياء ؛ لأننا لو قلنا ذلك لثبّتنا الأشياء قديمة لم تزل معه عز وجل(٦) .

٣ — خلق الجنة والنار :

الجنة والنار لم تخلقا بعد لأنه لا فائدة الآن من وجودها ؛ إذ لو وجدتا لكانتا

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٤

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٠٨

(٣) المقالات ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٥

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٤٨

(٥) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

(٦) المقالات ج ١ ص ١٥٨

خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما[1] . وهو يكفر من يقول إنهما الآن مخلوقتان مع أن غيره من المعتزلة كانوا يشكون فى وجودهما ولا يكفرون مثله من أثبت خلقهما[2]. ولست أدرى ما الداعى إلى التكفير فى مسألة كهذه ليست بذات أهمية .

٤ — الموافاة :

من كان مؤمناً صالحاً إلا أنه فى علم الله يموت كافراً مرتداً فهو الآن عند الله كافر ، ومن كان كافراً متمرداً إلا أنه فى علم الله يموت مؤمناً تائباً فهو الآن مؤمن . ولم يزل الله ساخطاً على الذى مات كافراً ، راضياً عن الذى مات مؤمناً ؛ لأنه تعالى لا يتغير علمه[3].

٥ — الوكيل :

كان الفوطى ينهى الناس عن أن يقولوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » من جهة تسميته تعالى بالوكيل . لأن الوكيل فى متعارف أكثر الناس فوقه من وكله . ولذلك قال إنه يكره أن يصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته ؛ أى إنه ليس لنا أن نصف الله بصفة تحتمل أمرين أحدهم يجوز عليه والآخر لا يجوز . وهو يرى أن من الأوفق أن تستبدل كلمة الوكيل « بالمتوكل عليه »[4].

٦ — الإمامة :

لا تعقد الإمامة إلا فى حال السلامة والاتفاق وترك الظلم والفساد . أما إذا فجرت الأمة وعصت إمامها أو قتلته فلا تعقد الإمامة لأحد . ويقول البغدادى إنه قصد بهذا القول أن يطعن فى إمامة على بن أبى طالب لأنها عقدت فى حال الفتنة وبعد مقتل الإمام الذى سبقه[5].

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٩ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٥٠

(٣) ابن حزم ج ٤ ص ٤٨

(٤) الانتصار ص ٥٧ ، ٥٨ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦

(٥) أصول الدين ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٩ — ١٥٠

٧ — قوله فى حرب الجمل وحصار عثمان :

قال هشام إن حرب الجمل لم تكن عن رأى علىّ بن أبى طالب وطلحة وابن الزبير. فهم إنما اجتمعوا بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم، فكرهوا ذلك وأنكروه. والدليل أن ابن الزبير لما رأى الحرب قال: « سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا إليه يكون قتال ! »[١].

وقال فى يوم الدار إن عثمان لم يحصر طرفة عين وإنما جماعات قدموا عليه وشكوا إليه عماله، فدخل عليه قوم غفلة وقتلوه غيلة عن غير علم المسلمين. ويستدل على ذلك من قول على بن أبى طالب لولده الحسن: « يقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر . . ؟ » فأخبره الحسن أنه لم يعلم بذلك. والذى حمل الفوطى على هذا القول اعتقاده أن عثمان لو حوصر وقتل بحضرة الصحابة لكان الأمر لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون عثمان مستحقاً القتل وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه، وإما أن يكون غير مستحق ذلك وعندها فقد فسق الصحابة لتركهم الدفاع عنه. ولما كان الوجهان يوجبان البراءة من إمام المسلمين أو من جماعة الصحابة، فقد قال قولاً يسلمون به ويواليهم عليه بإبطال القولين الأولين[٢]. أى إن الفوطى أنكر الأخبار المتواترة وشوه حقائق التاريخ حتى توافق رأيه فى تبرىء ساحة الخليفة والصحابة.

* * *

٩ — المرداريّة

أتباع أبى موسى المردار عيسى بن صبيح الكوفى الزاهد تلميذ بشر بن المعتمر وأستاذ الجعفرين[٣]، ولذلك يأتى ترتيبه الزمنى بين البشرية وبين الجعفرية. لم يضع المردار أقوالا جديدة مهمة، وإنما وافق أستاذه بشراً فى التولد وزاد عليه جواز وقوع

(١) الانتصار ص ٦٠ — ٦١ (٢) الانتصار ص ٦١ — ٦٢

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٥، ٧٦

فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد[1]. ووافق النظّام فى إنكار إعجاز القرآن وزاد عليه أن النـاس قادرون ليس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فحسب بل بما هو أفصح منه[2].

يضاف إلى هذا أن المردار كان شديد التطرف والمغالاة فى عقائده؛ فقد كفر من قال بالجبر أو أثبت الرؤية السعيدة وكفّر الشاك فى كفرهما[3]. وقال فى عثمان وقاتليه إنهم جميعاً فى النار؛ لأن عثمان كان قد فسق، وكذلك فسق قاتلوه لأن فسقه كان لا يوجب القتل، فاستحقوا جميعاً بفسقهم الخلود فى النار[4]. وكان المردار يرى أنه يجوز أن يبعث الله نبيـاً كافراً فاجراً، هذا مع زعمه أن الإمام لا يكون إلا برّاً تقيّاً[5].

***

١٠ — الجعفرية

أتباع جعفر بن مبشر الثقفى (+ ٢٣٤ هـ. = ٨٤٨ م.) وجعفر بن حرب الهمدانى (+ ٢٣٦ هـ. = ٥٨٠ م.) وكلاهما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام[6]. لم يأتيا، كالمردار، بأمور جديدة تستلفت النظر وتبعث على الاهتمام سوى أنهما قالا إن الله تعالى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه لأنه يستحيل أن يكون الشىء الواحد فى مكانين فى آن واحد. وعلى ذلك فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، والقرآن الذى فى المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، هو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول فى اللوح المحفوظ[7].

وقد كان جعفر بن مبشر يقول إن فى فسّاق هذه الأمة من هم شرّ من اليهـود والمجوس والزنادقة، مع أنه يرى أن الفـاسق موحّد وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل

(١) الانتصار ص ٦٦، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٥١
(٣) الانتصار ص ٦٧، ٦٨
(٤) أصول الدين ص ٢٨٨
(٥) الانتصار ص ٩٦
(٦) تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٦٢
(٧) الانتصار ص ٨٢، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

الموحد الذى ليس بكافر شراً من الثنوى الكافر[1] . وكانت لجعفر بن مبشر منزلة فى الفقه ، ويعدّ من أصحاب الرأى فيه . لكنه تطرف فى بعض أقواله ، فمثلا قال إن من سرق حبة واحدة وهو ذاكر لتحريمها منسلخ من الإيمان والإسلام مخلد فى النار[2] . فخالف أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر[3] . وقال أيضاً إن إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحدّ وقع خطأ لأنهم أجمعوا عليه برأيهم[4] . ويشبه ابن مبشر فى هذا النظّام وغيره من المعتزلة الذين ينكرون الإجماع كحجة فى الشرع ويجوّزون وقوع الخطأ فيه .

* * *

١١ — الأسوارية

أتباع على الأسوارى (+ ٢٤٠ هـ . = ٨٥٤ م) . كان من معاصرى العلاّف والنظام و بشر والمردار ، وكانت له معهم مناظرات فى أبواب الكلام[5] . أهمّ ما ذكر عنه قوله فى تحديد قدرة الله تعالى . فقد قال إن الله إنما يقدر على إحداث ما علم أنه يحدثه . فهو تعالى لا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يحدثه[6] ، ولا يقدر أن يمتنع من إحداث ما علم أنه سيحدثه أو ما أخبر أنه سيحدثه[7] . فمن عَلِمَ الله أنه يموت ابن ثمانين سنة فإن الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك . ومن علم الله أنه يشفى من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فإنه لا يقدر على أن يبريه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على أن يزيد فى مرضه طرفة عين فما فوقها[8] . كذلك فى الآخرة محال أن يقطع الله أفعاله و يفنى العالم و يبقى وحده[9] .

* * *

(١) الانتصار ص ٨١ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

(٢) الانتصار ص ٨٣

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٣ — ١٥٤

(٤) الانتصار ص ٨٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٨٦

(٦) الانتصار ص ٢٠

(٧) أصول الدين ص ٩٤

(٨) ابن حزم ج ٤ ص ١٥٠

(٩) الانتصار ص ٢٠

١٢ — الإسكافية

أصحاب محمد بن عبد الله الإسكافي (+ ٢٤٠ هـ. = ٨٥٤ م) . أحد كبار شيوخ الاعتزال ومن أهل الديانة والزهد[١]. وهذه بعض أقواله :

١ — الجسم :

معنى الجسم أنه مؤتلف ، وأقل الأجسام جزءان . والجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلاّ التركيب[٢].

٢ — الصفات :

لا يجوز أن نقول إن الله يُكلّم العباد ولا يتكلم مع العباد ، بل نسميه تعالى « مُتكلِّماً » ؛ لأن المتكلم يقتضى قيام الكلام به كما أن المتحرك يقتضى قيام الحركة به[٣].

٣ — القدر :

كان المعتزلة يقولون إن الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وكان النظام وحده يقول إنه تعالى لا يقدر على الظلم أصلا . فجاء الإسكافى واتخذ منزلة بين هذين القولين فقال إن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء[٤]؛ ذلك بأنه كان يرى أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التى أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم . فإذا وقع الظلم من الله يقع والأجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم[٥].

---

(١) مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٠٢

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٥

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٥

(٥) الانتصار ص ٩٠، والمقالات ج١ ص ٢٠٢

ويفهم من هذا أن الظلم لا يمكن أن يقع من الله تعالى لأن الأجسام لا يمكن أن تتعرّى من العقول .

***

١٣ — الحائطية والحدثية

أتباع أحمد بن حائط (+ ٢٣٢ هـ . = ٨٤٦ م)[١] وصاحبه فضل الحدثى (+ ٢٥٧ هـ . = ٨٧٠ م .). يشكّل كلاهما فرقة واحدة تطرفت فى أقوالها حتى إن البغدادى اعتبرها من فرق الغلاة ففصلها عن سائر فرق المعتزلة[٢]. وقال إنها من الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه[٣]. ويقول الخياط إن هذه الفرقة كانت من جملة المعتزلة ولكنها حين تطرفت فى آرائها نفاها المعتزلة عنهم وتبرّأوا من رئيسيها[٤]. أمّا الشهرستانى فإنه لم يقل فيها شيئاً سوى أنه نسبها إلى المعتزلة ، وذكرها مع سائر فرقهم ، ولم يفصلها عنهم . ويرى الشهرستانى أن ابن حائط والحدثى طالعا كتب الفلاسفة والتناسخية ومزجا كلامهم بكلام المعتزلة . وقد كانا من أصحاب النظام وممن يعتقد مذهبه ولكنهما زادا عليه ثلاث مسائل[٥]. هذه هى :

١ — الرؤية السعيدة :

حمل ابن حائط والحدثى كل ما ورد فى القرآن والحديث من رؤية البارى جلّ وعلا بالأبصار يوم القيامة على رؤية العقل الأول الذى هو أول ما أبدعه الله ، وهو العقل الفعّال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، وإيّاه عنى النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « أول ما خلق الله العقل قال له أدبر فأدبر ، ثم قال له أقبل فأقبل ، فقال وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً أحسن منك ، بك أعزّ وبك أذلّ وبك أعطى وبك

(١) ذكر البغدادى أن ابن حائط مات فى خلافة الواثق ولذلك لا يمكن أن يكون عاش بعد السنة ٢٣٢ هـ . وهى السنة التى مات فيها الواثق . (الانتصار ص ١٤٩) .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٣

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

(٤) الانتصار ص ١٤٩

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ ، ٧٠

أمنــع » . فهو الذى يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه و بين الصور التى فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليـــلة البدر . أما واهب هذا العقل ، وهو الله تعالى ، فلا يرى البتّة[1] .

٢ — القول بوجود خالقين :

للخلق خالقان : أحدهما قديم وهو الله سبحانه وتعالى ، والثانى محدث وهو عيسى ابن مريم عليه السلام . فالسيد المسيح هو ابن الله على معنى التبنى دون الولادة ، وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة . وقد قالا إن المسيح هو الذى عناه الله بقوله : « وجاء ربك والملك صفّـاً صفـّاً »[2]، وهو الذى يأتى « فى ظلل من الغمام »[3]، وهو أيضاً الذى عناه النبى فى الحديث المروى عنه : « ترون ربكم كما ترون القمر ليـــلة البدر » ، وفى الحديث الآخر : « أول ماخلق الله العقل ... » . فيكون السيد المسيح هو العقل الأول الفعّال الذى سيراه الخلق يوم القيامة ، وقد تذرع جسداً ونزل إلى الدنيا وكان قبل عقلا[4] .

ويرى الشهرستانى أن قولهما هذا مأخوذ عن المســيحية[5] . أما البغدادى فقد نظر إليه من وجهة أخرى ؛ فهو يرى أنهما أثبتا وجود خالقين فوافقا فى ذلك الثنوية[6] . ويخيل إلىّ أن غايتهما الأساسـية لم تكن إثبات خالقين ، ولـكنهما أرادا أن يفسرا الآيات والأحاديث التى تقول بالرؤية والمجىء والنزول ، فقالا بالعقل الفعّال الذى هو السيد المسيح وذهبا إلى أنه هو الذى ينزل إلى الدنيا ويجىء يوم القيامة لمحاسبة الخلق وترتفع الحجب بينه وبينهم ، فظنا أنهم بذلك قد قاما بحلّ هذه المشكلة . ومهما يكن فإن تأثرهم بالعقائد المسيحية أمر واضح غير منكَر .

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠
(٢) سورة الفجر آية ٢٢
(٣) سورة البقرة آية ٢١١
(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦١
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧
(٦) الفرق بين الفرق ص ٢٦١

٣ — التناسخ :

أبدع الله تعالى خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم وتدعى « دار الابتداء » أو « الجنة الأولى » . وخلق فيهم معرفته والعلم به . وأسبغ عليهم نعمه . ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الله إلا عاقلا ناظراً معتبرا . فابتدأهم بتكليف شكره فأطاعه بعضهم فى جميع ما أمر به ، وعصاه بعضهم فى جميع ذلك ، وأطاعه بعضهم فى البعض دون البعض . فمن أطاعه فى الكل أقرّه فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها ، ومن عصاه فى الكل أخرجه من تلك الدار إلى « دار العذاب » وهى النار ، ومن أطاعه فى البعض وعصاه فى البعض أخرجه إلى دار الدنيا وتدعى « دار الابتلاء » فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوان على قدر ذنوبهم . فمن كانت معصيته أقلّ وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أخف ، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أشدّ . ثم لا يزال يموت ويرجع إلى الدنيا ما دامت معه طاعته وذنوبه حتى يمتلىء المكيالان مكيال الخير أو مكيال الشر فيذهب إلى الجنة إو إلى النار . ولهذا كانا يقولان إن كل نوع من الحيوان أمة على حيالها لأن الحيوانات إنما هم ناس ممسوخون بسبب ذنوبهم، وإن الله تعالى لايزال يرسل الرسل إلى كل أمة من الحيوان ويكلفهم دوماً إلى أن تصبح جميع أعمالهم طاعات أو معاصى فيردون إلى دار النعيم أو يحشرون إلى جهنم [1] . وأظن أن هذا القول إما أن يكون مأخوذاً عن الهنود وهو الأرجح ، أو أن يكون بقية من بقايا الطوطمائية الجاهلية القديمة .

* * *

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٨ — ٧٠

١٤ — المويســـية

أتباع مويس (+٢٤٦ هـ. = ٨٦٠ م.) لا يكاد يرد عن هذه الفرقة فى كتب العقائد شىء ، ولا تشير كتب التاريخ إلى رئيسها ، ولذلك أكتفى بذكر اسمها .

* * *

١٥ — الصالحيـــة

أصحاب صالح قُبّة (+ ٢٤٦ هـ. = ٨٦٠ م.) لم يرد عن هذه الفرقة فى الأصول التاريخية شىء يستحق الذكر . قال أبو الحسن الأشعرى إن صالح قبه كان ممن يثبتون الجزء الذى لا يتجزء ، وكان يجوز أن يحلّ الجزء وهو منفرد جميع الأعراض إلا التركيب[١] . وله فى الرؤيا رأى خاص وهو أنها حق ، وأن ما يراه النائم فى نومه صحيح كما أن ما يراه اليقظان فى يقظته صحيح . فإذا رأى الإنسان فى المنام كأنه بأفريقيا وهو ببغداد فقد اخترعه الله بأفريقيا فى ذلك الوقت[٢] . والذى يراه الرائى فى المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله تعالى[٣] .

* * *

١٦ — الجاحظية

أتباع عمرو بن بحر الجاحظ (+٢٥٥ هـ. = ٨٦٨ م.) قال ابن قتيبة إن الجاحظ آخر المتكلمين وأحسنهم للحجة ، حتى إنه ليعظم الصغير ويصغر العظيم[٤] . وقال الشهرستانى إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروّج بعباراته البليغة وبراعته اللطيفة ، وكان أكثر ميله إلى الفلاسفة الطبيعيين فجاءت أقواله مطبوعة بفلسفتهم[٥] . وأهم النقاط التى اشتهر بها ما يلى :

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣١٧ (٢) المقالات ج ٢ ص ٤٣٣

(٣) المقالات ج ٢ ص ٤٣٤ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٧١

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠ — ٨١

١ — فلسفة المادية الطبيعية :

الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى[١] . لذلك فالأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أيضاً أن تنعدم أو تفنى[٢] ، ولا يقدر الله على إفنائها البتة ، ولكنه يقدر أن يفرق أجزاءها و يعيد تركيبها فقط[٣] . فالأجسام إذاً ثابتة لا تفنى و إنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها[٤] .

يظهر لنا من هذا أن الجاحظ كان يقول بقِدَم المادة ، وهو قول متأثر إلى حدٍ بعيد بالفلاسفة اليونان الطبيعيين الأقدمين الذين كانوا يذهبون فى فلسفتهم المادية إلى قدم العالم واستحالة فناء المادة ، و يرون أن الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة فى أجسام منتظمة وأن الفناء هو تفرق أجزاء تلك الأجسام . ولا ريب أن الجاحظ بقوله هذا قد خالف العقيدة الدينية الإسلامية التى تقول إن الله خلق العالم من العدم . وقد اعترض عليه البغدادى لأنه يوجب أن يكون الله يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفنائه ، وأن يكون تعالى لا يستطيع أن يكون منفرداً كما كان قبل الخليقة منفرداً[٥] .

كذلك أثبت الجاحظ الطبائع للأجسام ، كما أثبتها من قبل الطبيعيون من الفلاسفة ، وأوجب لها أفعالاً مخصوصة[٦] ، فقال إن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة ، أما سائر الأفعال فتقع منهم طباعاً لا اختياراً[٧] . وقال أيضاً إن الله تعالى لا يقدر أن يعرّى الجسم من أفعاله[٨] . و بسبب إثباته الطبائع للأجسام قال إن الله لا يدخل النار أحداً ، و إنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها وتمسكهم فى نفسها

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٢) الانتصار ص ٢١ ، والفرق بين الفرق ص ١٦١

(٣) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨

(٤) أصول الدين ص ٢٣٠

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٦١

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٦٠

(٨) الانتصار ص ١٤٧

على الخلود[1]، ثم تحيلهم إلى طبيعته وتجعلهم جزءاً منها فلا يبقون فيها مخلدين في العذاب[2]. اعترض البغدادى على هذه الفلسفة الطبيعية وقال إنها تؤدى إلى أن تكون الصلاة والصوم والسرقة والقتل ليست من صنع الإنسان ؛ لأن الإنسان لا صنع له غير الإرادة ، وهذه الأفعال تقع منه بالطبيعة ؛ ولأنه إذا كانت هذه الأفعال تقع منه طباعاً وليس كسباً فلا يستحق عليها الثواب أو العقاب ، كما أنه لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب جسمه إذا لم يكن ذاك من كسبه[3]. ولكن لماذا يبدى البغدادى هذا الاعتراض وهو من القائلين بالكسب . . ؟ أليس يرى أصحاب الكسب أن الإنسان ليس له إلا الإرادة ، وأن الفعل نفسه والقدرة الحادثة التى يتم بها الفعل يخلقهما الله فى الإنسان وقت الفعل ..؟ والجاحظ يثبت الإرادة للإنسان مثلهم ، أما الجانب الذى يثبته أصحاب الكسب لله تعالى فى فعل الإنسان فقد أعطاه للطبع . وعلى ذلك يكون الدور الذى يمثله الإنسان فى فعله واحداً فى الحالتين . ولست أظن أن الجاحظ ينكر أن يكون هذا الطبع الذى يعمل به الإنسان هو أيضاً من الله . فلماذا إذن يجعل الإنسان بالكسب مكلفاً مسئولا عن أعماله ولا يعتبر الإنسان الذى يعمل بطباعه كذلك . . ؟ ألا يكون البغدادىّ بموقفه هذا قد عارض نظرية الكسب التى يدين بها ، وعمل من حيث لا يدرى في هدمها . . ؟ !

٢ — **الحواسّ** :

الحواس جنس واحد ، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس ، والاختلاف إنما يكون فى جنس المحسوس وفى موانع الحسّاس والحواسّ لا غير ذلك . لأن النفس هى المدركة من هذه الفتوح ، وقد اختلفت الفتوح فصار واحداً منها سمعاً وآخر بصراً على قدر ما مازجها من الموانع ، أما جوهر الحسّاس فلا يختلف . لهذا كان الجاحظ لا يمانع أن يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة

(١) الانتصار ص ٩١ — ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٦١

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠ (٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٠ — ١٦١

لمحسوس سادس غير معلوم[1] . وهذا القول شبيه بما ذكرناه عن النظام من أنه كان يرى أن النفس الإنسانية هي الحساسة المدركة وليس الحواس .

٣ — عصمة الأنبياء :

لما كان الجاحظ يرى أن المعارف ضرورية ، فلا يعصى الله أحد إلا بعد العلم بما نهاه عنه ، فقد قال إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي وواقعوها على غير تأويل ومع العلم بأن الله قد نهى عنها[2] . ومعنى ذلك أنه نفى العصمة عن الأنبياء ، فخالف أكثر المعتزلة الذين يقولون إن ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد أو السهو ، ولا يجوز عليهم أن يفعلوا قصداً ما علموا أنه ذنب[3] .

٤ — القرآن الكريم :

روى ابن الروندى أن الجاحظ كان يقول إن القرآن جسم يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً[4] . ولا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك ، بل الأرجح أن يكون ابن الروندى نسبه إليه للحط من قدره ، وإن كان قاله فعلا فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة فى السخف التى وصلت إليها المحاجات الفلسفية فى زمنه ؛ وإما أن يكون الجاحظ ، كما قال ماكدونالد ، قصد بهذا القول التهكم على المتجادلين فى وقته وإيضاح مبلغ العقم فى أبحاثهم[5] .

* * *

١٧ — الشحامية

١٨ — والخياطية

الشحامية أتباع أبى يعقوب الشحّام (+ ٢٦٧ هـ . = ٨٨٠ م .) أحد تلاميذ

---

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٤١

(٢) الانتصار ص ٩٥

(٣) أصول الدين ص ١٦٨

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨١

(٥) Mac Donald ص ١٦١

أبى الهذيل ومن أصحابه والقائلين بمقالته[1]، ورئيس معتزلة البصرة فى عصره[2].
والخيّاطية أتباع أبى الحسين الخيّاط (+ ٣٠٠ هـ. = ٩١٢ م.) من معتزلة بغداد[3]، واضع كتاب الانتصار فى الدفاع عن الاعتزال. ذكرت هاتين الفرقتين معاً لأنهما كانتا أول من أحدث القول بأن المعدوم شىء وبالغ فيه حتى أصبح أهم مسألة تعرفان بها. ولما كان الخيّاط قد تطرف فى هذه المسألة أكثر من زميله الشحّام، فقد دعى هو وأصحابه بسبب ذلك « المعدوميّة »[4]. وقد سبق أن شرحت هذا القول بالتفصيل وأظهرت الأسباب التى دعت إليه[5].

***

١٩ — الجبَّائية

أصحاب أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (+ ٣٣٠ هـ. = ٩١٥ م). تلميذ الشحّام[6]. وإمام المعتزلة فى عصره ورئيس المتكلمين[7]. كان من معتزلة البصرة[8]. وقد مثّل هو وولده أبو هاشم الآتى ذكره آخر أدوار الاعتزال المهمة فيها. أما الأقوال التى اختص بها فكثيرة هذه أهمها :

١ — الجواهر :

الجوهر هو ما إذا وجد كان حاملا للأعراض. والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يكون، وهو معلوم قبل أن يكون. والجواهر كلها جنس واحد، وهى متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها[9].

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ (٢) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥، والملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٥) ارجع الى ص ٥٨ من هذا الكتاب (٦) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(٧) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦ (٨) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣

(٩) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ — ٣٠٨

وكان الجبائى يثبت الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ويجيز انفراده . وإذا انفرد الجوهر جاز عليه ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة ، ولكن محال أن يحله الطول أو العرض أو العمق أو العلم أو القدرة أو الحياة(١) .

٢ — **الأعراض :**

بعض الأعراض يبقى كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطعوم والروائح والألوان والحياة والقدرة والصحة ، وبعضها لا يبقى كالصوت والألم والفكر والإرادات والكراهات والحركات . أما السكون فضربان : سكون الجماد وهو يبقى ، وسكون الحىّ الذى يفعله فى نفسه فهو لا يبقى . وكل ما يبقى فهو يبقى لا ببقاء(٢) . ويجوز إعادة بعض الأعراض ، فما يعرف الناس كيفيته منها أو يقدرون على جنسه فلا يعاد ، وما كان غير ذلك فجائز أن يعاد(٣) .

وأجاز الجبائى وجود العرض الواحد كالكلام فى أمكنة كثيرة ؛ فقال إن الكلام المكتوب فى محل إذا كتب فى غيره كان موجوداً فى المحلين من غير انتقال عن المكان الأول إلى المكان الثانى ، ومن غير حدوث فى الثانى ، وكذلك إن كتب فى محلات كثيرة(٤) . ولما وجد أن هذا القول يلزمه أن يكون القرآن كلام الله موجود فى أماكن كثيرة فى آن واحد ، فقد التزم أن يحتاط لذلك بقوله إن الذى يقرؤه القارىء ليس بكلام الله تعالى ، والمسموع منه ليس بكلام الله . ذلك بأن الله يحدث عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه فى محل القراءة(٥) .

٣ — **الفناء :**

إذا أراد الله تعالى أن يفنى العالم خلق عرضاً لا فى محل أفنى به جميع الأجسام

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ ، ٣١٢ ، ٣١٥ .
(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٥٩ ، وأصول الدين ص ٥١
(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٧٤
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٨
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ — ٨٤

والجواهر . والله قادر على إفناء العالم جملة ولكنه غير قادر على إفناء بعض الأجسام دون بعض[1] . ويرى الشهرستانى أن السبب الذى حمله على هذا القول اعتقاده أن الله لا فى محل . فيكون إثبات موجودات هى أعراض أو فى حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هى جواهر أو فى حكم الجواهر لا مكان لها . وهذا على رأيه قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلا هو جوهر لا فى محل[2] .

٤ — المعدوم :

وافق الجبائى أستاذه الشحام فى قوله فى المعدوم ؛ فأثبت الجوهر فى العدم جوهراً ولكنه أنكر على الخياط قوله إن الجسم قبل حدوثه جسم لأن ذلك يؤدى إلى قدم الأجسام[3] . والواقع أن قول الجبائى وأستاذه أقرب إلى مذهب الفلاسفة من قول الخياط لأن الجسم مركب و يجوز أن يتغيّر تركيبه على حين أن الجوهر الذى يتألف منه الجسم لا يتغيّر أبداً .

٥ — استحالة بعث الأجسام :

يعتقد الجبائى باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت . ولذلك فإنه يتأول الآيتين الكريمتين : « يُحيي الموتى » و « إن الله يبعث من فى القبور » على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى ويبعث أرواح من فى القبور[4] .

٦ — الصفات الأزلية :

كان الجبائى يقول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ويمتنع من أن يقول لم يزل سامعاً مبصراً . فالله تعالى كان فى الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان

(١) أصول الدين ص ٤٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ (٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٥

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٠١

فى الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى . ذلك بأن سامعاً مبصرا يعديان إلى مسموع مُبصَر . فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمرئيات لم تزل موجودات ، لم يجز أن يكون سامعاً ومبصراً . أما سميع و بصير فلا يعدّيان إلى مسموع ومبصر ، لأنه يقال للنائم سميع بصير و إن لم يكن بحضرته ما يسمعه و يبصره ، ولا يقال إنه سامع مبصر[1].

وقال فى أسماء الله إنها جارية على القياس ، ولذلك أجاز اشتقاق اسم له تعالى من كل فعل من أفعاله[2]. و إنه ليبدو عجيباً أن يكون الجبائى قال ذلك لأنه يلزمه به أن يشتق لله أسماء كثيرة غير لائقة . لأن من أفعاله تعالى ما لا يجوز أن يشتق له أسماء منها . ففى الآية : « الله يستهزىء بهم » لا نقول إن الله « مستهزىء » ، وفى الآية : « سخر الله بهم » لا يقال عنه تعالى إنه «ساخر »[3]. وقد قال البغدادى إن أسماء الله مأخوذة من التوقيف وليست جارية على القياس . فنقول إنه تعالى قديم ولا نَصِفُه بأنه عتيق ، ونقول إنه كريم ولا نصفه بأنه سخىّ ، مع أن المعنى فى الحالتين واحد[4].

وكان يرى أن حقيقة الطاعة موافقة الإرادة ، فكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه . ولذلك كان يسمّى الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد[5]. فخالف بهذا القول أكثر المسلمين الذين يرون أن حقيقة الطاعة هى موافقة الأمر . و إنى لأستبعد أن يكون الجبائى قال ذلك ، وأرجح أن يكون هذا القول وأمثاله من الأقوال السخيفة المرويّة عن المعتزلة راجعة إلى تحوير أعدائهم .

* * *

---

(١) المقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وأصول الدين ص ٩٦ — ٩٧

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٨ (٣) أصول الدين ص ١٢٩

(٤) أصول الدين ص ١١٦ (٥) الفرق بين الفرق ص ١٦٧ — ١٦٨

٢٠ — الكعبية

أتباع أبى القاسم عبد الله البلخى الكعبى (+ ٣١٩ هـ . = ٩٣١ م .) تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين[١]. أفرط الكعبى فى نفى الصفات فأحال أن يكون الله مريداً على الحقيقة أو سميعاً بصيراً على الحقيقة[٢]. وأخذ عن أستاذه قوله فى المعدوم فوافقه فى أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور ، وأحال أن يكون جوهراً أو عرضاً[٣].

وقال فى الإمامة إن القرشى أولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش ، إلا إذا خاف الناس الفتنة جاز عقدها لغيره[٤]. وكان المعتزلة ولا سيما الخياط ينكرون الحجة فى أخبار الآحاد ، فخالفهم الكعبى فى ذلك ، ووضع كتاباً ضلّل فيه من أنكرها[٥].

* * *

٢١ — البهشمية

أتباع أبى هاشم عبد السلام بن أبى على الجبائى (+ ٣٢١ هـ . = ٩٣٢ م .) رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه[٦]. وكثيراً ما يذكر الكتاب كالشهرستانى[٧] البهشمية والجبائية كفرقة واحدة لأن الإبن كان يوافق أباه فى مسائل كثيرة ولا سيما فى الفناء[٨] والمعدوم[٩]. أما البغدادى فإنه يفصل بينهما ويتكلم عنهما كفرقتين مختلفتين[١٠]. وهذه هى بعض أقوال أبى هاشم :

١ — الأعراض :

نفى أبو هاشم جملة من الأعراض التى أثبتها مثبتو الأعراض كالبقاء والإدراك

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ٤٤ ، ٩٠

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٤

(٤) أصول الدين ص ٢٧٥

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٦٥

(٦) الفرق بين الفرق ص ١٦٧

(٧) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣

(٨) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣

(٩) الفرق بين الفرق ص ١٦٥

(١٠) الفرق بين الفرق ص ١٦٧ ، ١٦٩

والألم والشك . وقال إن الألم الذى يلحق الإنسان عند المعصية والألم الذى يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع ، والملذات ليس معنى أكثر من إدراك المشتهى ، والإدراك عنده ليس بمعنى . وقال فى الألم الذى يحدث عند الوباء إنه معنى كالألم الذى يحدث عند الضرب لأنه واقع تحت الحس[1]. ومن رأيه فى خلق الأعراض إن الله تعالى ليس فى مقدوره خلاف الألوان الموجودة[2].

٢ — التوبة :

ذكر أبو هاشم عدة حالات لا تصح فيها التوبة . فإن التوبة عن الذنب ، فى اعتقاده ، لا تصح بعد العجز عن مثله ، فلا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب . ولا تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه الإنسان قبيحاً ، أو يعتقده قبيحاً ، وإن كان فى حد ذاته حسناً . وأخيراً لا تصح توبة الإنسان عن الذنوب مع الإصرار على منع حبة واحدة تجب عليه . لأنه إنما وجب عليه ترك القبيح لقبحه . فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركاً للقبيح المتروك من أجل قبحه[3]

٣ — الإرادة :

أوجد أبو هاشم ما يدعى الإرادة المشروطة . وهى أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر ؛ فالمريد للشىء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه ما من وجوهه . ويرى البغدادى فى هذا القول هدماً لأصول المعتزلة فى الحسن والقبح ، لأنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام ما لا يكرهه الله ، ومن الحسن الجميل ما لا يريده . فمثلا يريد تعالى السجود له عبادة ، فعلى هذا الأصل لا يجوز أن يكره السجود للصنم عبادة[4].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٨٣ (٢) أصول الدين ص ٤١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٧٥ — ١٧٦ (٤) الفرق بين الفرق ص ١٧٢ — ١٧٨

٤ — الثواب والعقاب :

قال أبو هاشم باستحقاق الشكر والذمّ على فعل الغير؛ فلو أن زيداً أمر عمراً أن يعطى أحد المحتاجين شيئاً من المال فأعطاه لاستحق زيد الشكر على فعل عمرو من قابض العطية . كذلك لو أمره بمعصية ففعلها لاستحق زيد الذمّ على نفس المعصية التى هى من فعل عمرو . وكانت الأمة تقول إنه يستحق الشكر والذم على الأمر الذى هو فعْله فقط وليس على فعل عمرو الذى هو ليس فعله . فخالفها أبو هاشم وجعل الإنسان يستحق شكرين أو ذمّين ؛ أحدهما على الأمر الذى هو فعله ، والثانى على المأمور به الذى هو فعل غيره[١] .

وقال أيضاً باستحقاق الذمّ والعقاب لا على فعل . فالإنسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى ، استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وارتفاع الموانع عنه . ولذلك اعتبر أبو هاشم من لم يفعل ما أمر به عاصياً وإن لم يفعل معصية ، ولم يعدّ طائعاً إلاّ من فعل طاعة . فحتى يكون الإنسان مطيعاً فيتخلص من العقاب ويستحق الثواب يجب عليه ليس أن يمتنع عن فعل مانهى عنه فحسب ، بل أن يفعل أيضاً ما أمر به[٢] . فكل من لم يفعل ما وجب عليه فهو ظالم وإن لم يقع منه ظلم ، وفاسق مخلد فى النار[٣] .

وقد استنتج أبو هاشم من هذا القول أحكاماً أخرى ؛ فقال إن المكلف القادر إذا تغيّر تغيراً قبيحاً استحق بذلك قسطين من العذاب: الأول للقبيح الذى فعله، والثانى لأنه لم يفعل الحسن الذى أمر به . ولو تغير تغيراً حسناً ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به لاستحق الخلود فى النار[٤] . ولهذا فرّق أبو هاشم بين الجزاء وبين العقاب ؛ فقال إنه يجوز أن يكون فى النار عقاب كثير ليس جزاء ، لأن الجزاء لا يكون

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٤
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٩ — ١٧١
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٧٣
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٧١

إلا على فعل ، وعنده أنه قد يكون عقاب لا على فعل[١] . ومن أجل هذا القول فى استحقاق الذمّ لا على فعل دعى أبو هاشم وأصحابه « الذميّة »[٢] .

* * *

٢٢ ـ الحمارية

جماعة من معتزلة عسكر مكرم[٣] ، ليس لهم مذهب خاص وإنما أخذوا من فرق المعتزلة الأخرى بعض أقوالها و تبعوها[٤] . ولسنا نعرف من هو مؤسس هذه الفرقة ، ولا نستطيع أن نحدد مبدأها أو نعيّن موقعها بالنسبة إلى الفرق الأخرى ، ولذلك تركنا التكلم عنها إلى النهاية .

أخذ الحمارية عن الجعد بن درهم قوله فى التولّد ؛ وهو أن النظر إذا أوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعل له . وأخذوا عن الحائطية قولهم بتناسخ الأرواح فى الأجساد والقوالب . وكانوا يقولون إن الخمر ليست من فعل الله تعالى بل هى من فعل الخمّار لأن الله لا يمكن أن يفعل ما يكون سبب المعصية ، وإن الإنسان قد يخلق أنواعاً من الحيوان كالديدان التى تخرج من اللحم إذا وضع فى الشمس أو دفن تحت الأرض ، والعقارب التى تظهر من التبن تحت الآجر إذا جمع الإنسان بين التبن و بين الآجر[٥] .

* * *

هذه هى فرق المعتزلة الاثنتان والعشرون . وأحسب أن ما ذكرته عنها وإن كان لماماً ، كافٍ ليعطينا فكرة واضحة عن المسائل الأخرى التفصيلية الخاصة التى كان المعتزلة يعالجونها عدا عن مسألتى الصفات والقدر أو التوحيد والعدل ، وعن مدى

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٣ ــ ١٧٤ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٩

(٣) عسكر مكرم . ناحية من نواحى خوزستان الواقعة بين البصرة وبين فارس .
(معجم البلدان ج ٢ ص ٦٩ ، ٤٩٧)

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٦١ (٥) الفرق بين الفرق ص ٢٦١ ــ ٢٦٢

تطور المعتزلة الفكرى منذ ظهورهم إلى بدء تدهورهم وسقوطهم . . . تلك الفكرة التى يجب أن تكون دوماً ماثلة فى مخيلتنا إذا كنا نريد أن نصدر على المعتزلة حكماً صائباً ونقدر عملهم تقديراً صحيحاً .

وقبل أن أختم هذه العجالة أود أن أشير إلى نقطتين هامتين : الأولى أن المعتزلة تطرفوا فى عقائدهم وابتعدوا عن أهل السنة كثيراً بسبب تعمقهم فى درس الفلسفة فكان ذلك من الأمور التى زادت النفور وسوء التفاهم بين الفريقين . كما أن المعتزلة فى آخر أيامهم تركوا المسائل الحيوية العويصة وصاروا يعنون بمسائل أقل أهمية كالمعدوم والموجود والجوهر والعرض . أما النقطة الثانية فهى أن أكثر هذه المعلومات التى ذكرناها وصلتنا على لسان أعداء المعتزلة ومخالفيهم ، فلا يستبعد أن يكون بعضها ألصق بهم ، أو حوّر عن الأصل ، أو استنتج من بعض أصولهم ولم يقولوا به . لا سيما وأن الخياط أحد رؤسائهم احتج على كثير من الروايات عنهم . وقد كان على حق حين قال إن الإنسان إنما تؤخذ أقواله من كتبه أو من حكايات أصحابه عنه لا من كتب مخالفيه وحكاياتهم . فلا يسعنا والحالة هذه أن نأخذ جميع ما نسب إلى المعتزلة على علاّته ، أو نقبل به دون أن يخالطنا ولو شىء قليل من الشك فى حقيقته ، وخصوصاً الأقوال البادية السخف ، الكثيرة التطرف .

الفصل الخامس

المعتزلة في دور القوة

١ – تدرج المعتزلة إلى القوة : (١٠٠ – ١٩٨ هـ . = ٧١٨ – ٨١٣ م) .

كان القدرية الأولون سيئى الحظ ، فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد . فلما قام القدرية المعتزلة أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم ، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشد أزرهم . فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة ، ويستميلوها إلى جانبهم ، فبذلك فقط يمكنهم أن يعيشوا آمنين ، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل ، ويبلغوا أهدافهم . وقد تهيأ لهم ما أرادوا ، ولكن بعد جهاد طويل دام تقريباً قرناً من الزمان .

وهكذا راح المعتزلة يلقون على الخلفاء شباكهم ، وينسجون حولهم حبائلهم . فإنا نجد المعتزلة أو القدرية[١] . يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك (+ ١٢٦ هـ . = ٧٤٣ م) . قال الطبرى : إن اليزيد كان قدرياً[٢] . وروى الحافظ الذهبي عن الشافعى أن اليزيد حين ولى الخلافة دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه[٣] .

---

(١) من الضرورى أن أشير هنا إلى ما سبق أن ذكرته من أن القدرية والمعتزلة أصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة ، إذ اندمج القدرية بالمعتزلة وذابوا فيهم . ولذلك فإن المؤرخين العرب القدماء فى كلامهم عن الفرقة الجديدة يستعملون غالباً اسم المعتزلة وأحياناً اسم القدرية . فالطبرى مثلا فى حديثه عن الجماعة الذين التفوا حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول إنهم القدرية على حين يدعوهم المسعودى المعتزلة .

(٢) الطبرى ج ٩ ص ٤٦

(٣) دول الإسلام ج ١ ص ٦٥

وجاء فى مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة فى الأصول الخمسة[1]، وأنه حين خرج بدمشق على الوليد بن يزيد بن عبد الملك كان المعتزلة ممن شايعوه وأيدوه حتى تمكن من قتل الوليد والفوز بالخلافة[2]. ولهذا كان المعتزلة يعظمونه ويفضلونه فى الديانة على عمر بن عبد العزيز[3]. وكان تأثير القدرية فيه عظيماً إلى حدّ أنهم صاروا يتدخلون فى زمنه فى الشئون السياسية تدخلا فعلياً ، فإنهم حسّنوا له فى مرضه أن يأخذ البيعة لأخيه إبراهيم ويجعله ولىّ عهده ، ولعبد العزيز بن الحجاج ابن عبد الملك من بعد إبراهيم ، ولم يزالوا يحثونه على ذلك ويقولون إنه لا يحلّ له أن يهمل أمر الأمة ، فبايع لهما[4]. وإذ كان اليزيد قدرياً فقد قال الحكم بن الوليد ابن يزيد يهجوه :

وساد الناقص القدرىّ فينا وألقى الحرب بين بنى أبينا[5]

كذلك التفّ القدرية حول مروان بن محمد (١٢٧—١٣٢هـ.=٧٤٤—٧٤٩م.) آخر خلفاء بنى أمية . ويقول ابن الأثير إن مروان كان يلقب بالجعدى لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه فى خلق القرآن ونفى القدر فكان الناس يذمّونه بنسبته إلى الجعد[6]، وينادونه يا جعدىّ يا معطل[7]. وذكر ابن قيّم الجوزية أن كلام الجعد نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان وشيخه[8].

ومع ذلك فإن المعتزلة بقوا كما قال ابن قيّم قليلين أذلاّء مذمومين[9]. فإنهم فى الحالتين لعبوا على جوادين خاسرين ؛ لأن الأول منهما قضى بعد توليه الخلافة ببضعة أشهر ، ولم يكد ثانيهما يصل إلى الحكم حتى اندلعت حوله نيران الفتن

(١) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٠
(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٣١
(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٣٢
(٤) الطبرى ج ٩ ص ٤٤
(٥) الطبرى ج ٩ ص ٥٤
(٦) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧٤
(٧) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١ .
(٨) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣٠ — ٢٣١
(٩) الصواعق ج المرسلة ص ٢٣٠

والثورات ، وخرج عليه شيعة بنى العباس فشغل بحربهم وقتل على أيديهم شرّ قتلة .

ولما مضى الأمويون وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رءوسهم فى حكم أبى جعفر المنصور (١٣٦ — ١٥٨ هـ . = ٧٥٣ — ٧٧٤ م .). ذلك بأن عمرو بن عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن تنتهى الخلافة إليه[١] ، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعظة فيعظه[٢] . دخل عمرو على المنصور يوماً فوعظه حتى أبكاه ، فقال المنصور : فأصنع ماذا ؟ أدع لى أصحابك أولّهم ! فأجاب عمرو : أدعهم أنت بعمل صالح تحدثه ![٣] وهذا يدل على أن عمرو بن عبيد كانت له عند المنصور مكانة رفيعة ، فلا بدع إن رأينا المعتزلة فى زمنه يتقوون قليلا وينهضون . ولعل فى هذا ما يفسر لنا ما يرويه الحنبلى من أنه كانت لعمرو بن عبيد جرأة ، فكان يقول عن عبد الله بن عمر هو حشوى[٤] . وبعد موت عمرو بن عبيد (+ ١٤٤ هـ . = ٧٦١ م .) اشترك جماعة من المعتزلة الذين يذهبون إلى قول المعتزلة البغدادية مع إبراهيم بن عبدالله بن الحسن فى خروجه على المنصور سنة ١٤٥ هـ .[٥] وفى هذا الخبر الذى يرويه المسعودى ما يبعث الشك والريبة ، فإن بغداد لم يكن قد تمّ بناؤها[٦] ، إلا إذا كان يقصد أن تلك الجماعة كانت لها أقوال شبيهة بما ذهب إليه المعتزلة البغداديون فيما بعد . وشىء آخر وهو كيف يثور المعتزلة على المنصور وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه وأنصاره ، ولم يكن قد ظهر الخلاف فى صفوف المعتزلة ..؟ ولكن لعلّ أولئك الثائرين كانوا من متشيعة المعتزلة .

ثم خفت صوت المعتزلة فى زمن المهدى بن المنصور (١٥٨—١٦٩ هـ . = ٧٧٤ — ٧٨٥ م .) فإن المهدى كان شديداً على الزنادقة والمخالفين ، وقد جدّ

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩

(٢) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ، وسراج الملوك ص ٥٦

(٣) المحاسن والمساوى ص ٣٦٤—٣٦٥ (٤) شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١

(٥) مروج الذهب ج ٦ ص ١٩٤

(٦) أمر المنصور ببناء بغداد سنة ١٤٥ هـ . وتم بناؤها سنة ١٤٦ هـ .
(تاريخ بغداد ج ١ ص ٦٦)

سنة ١٦٧ هـ . فى طلبهم والبحث عنهم فى الآفاق ، وعيّن لذلك موظفاً خاصاً ، فقتل عدداً منهم[١] كصالح بن عبد القـــدوس (+ ١٦٧ هـ .)[٢] وبشار بن برد (+١٦٨ هـ .)[٣].

ولما بدأ عصر الرشيد (١٧٠—١٩٣ هـ . = ٧٨٦—٨٠٨ م .) تنفس المعتزلة الصعداء ، وبدأوا يرفعون رءوسهم ثانية ، وتشرئب أعناقهم إلى السيطرة ؛ فإنا نجد يحيى بن حمزة الحضرمى (+١٨٣ هـ .) أحد القدرية قاضياً على دمشق[٤]، كما نجد الرشيد يقرب إليه بعض رجالات الاعتزال . فقد كان يحترم ابن السماك محمد بن صبيح الكوفىّ (+١٨٣ هـ .) ويستفتيه ويطلب موعظته . قيل إن ابن السماك وعظه مرّة وخوّفه[٥]. وحين قدم ثمامة بن أشرس بغداد اتصل بالرشيد[٦]، واتصل به أيضاً يحيى ابن المبارك اليزيدى (+٢٠٢ هـ .) ، وكان يحيى قبل ذلك مؤدباً لأولاد يزيد بن منصور خال المهدى ، فاتصل عن طريقه بخلفاء بنى العباس ولا سيما الرشيد الذى جعله مؤدباً لولده المأمون[٧]. ويقول ياقوت الحموى إن يحيى بن المبارك كان يتّهم بالاعتزال[٨]. ويروى الســيوطى عن ياقوت أن محمد بن مناذر (+١٩٨ هـ .) أحد النسّاك هجا المعــتزلة وتهتك فنفوه عن البصرة إلى الحجاز حيث مات[٩]. فإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أن المعتزلة كانوا يتمتعون فى حكم الرشيد بشىء من السلطة يمكنهم من نفى أعدائهم والانتقام منهم . ورغم هذا كله فإن المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم والجهر بآرائهم ؛ لأن الرشيد كان كثير التديّن شديداً فى أمور الدين[١٠].

---

(١) اليعقوبى ج ٢ ص ٤٨٢ ، والطبرى ج ١٠ ص ٩ — ١٠

(٢) الدميرى ج ١ ص ٢٧

(٣) الوفيات ج ١ ص ١٢٥

(٤) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٨٥

(٥) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ، وسراج الملوك ص ١٣ ، ٥٢ ، ٦٨ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٣

(٦) تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٤٥

(٧) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣٠

(٨) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣١

(٩) بغية الوعاة ص ١٠٧

(١٠) الطبرى ج ١٠ ص ١١٣

ذكروا أمامه أن بشر بن المريسى (+٢١٨ هـ .) يقول بخلق القرآن فقال : لله على إن أظفرنى به لأقتلنه قتلة ما قتلتها أحداً قط[1] . والرشيد لم يتردد فى حبس ثمامة بن أشرس حين وقف على كذبه فى أمر أحمد بن عيسى بن زيد سنة ١٨٥ هـ .[2] ، أفكان يتسامح معه فى مخالفة الدين ..! ؟ بيد أن الدور الذى مثله المعتزلة فى عصر الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم . فإنه مهّد لهم السبيل إلى قصر الخليفة ، وجعل من بعضهم أصدقاء له ووعّاظاً ومؤدبين لأولاده ، وبذلك شاع ذكرهم وتوسع نفوذهم .

وفى مدة الأمين بن هارون (١٩٣—١٩٨ هـ . = ٨٠٨—٨١٣ م .) انكمش نفوذهم وانتكس حالهم ؛ لأن الأمين كان أشدّ من أبيه فى مسائل الدين ، حبس الزنادقة وضرب على أيدى شاربى الخمر[3] . ويقول ابن قيّم إن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل[4] . فاستمروا كذلك مضطهدين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون ، فابتسم للمعتزلة الدهر ، وانتهى إليهم الأمر ، وبدأ دور عزّهم وقوتهم .

٢ — المعتزلة فى دور القوة : (١٩٨ — ٢٣٢ هـ . = ٨١٣ — ٨٤٦ م .) .

وقع المأمون (١٩٨ — ٢٨٠ هـ .) تحت سيطرة المعتزلة وخضع لنفوذهم ؛ فقد كان تتلمذ على بعض كبرائهم كيحيى بن المبارك ، وكان لثمامة بن أشرس لديه مكانة عظيمة[5] ، فتشرب آراءهم وشبّ على مبادئهم . ويقولون إن ثمامة هذا هو الذى أغواه ودعاه إلى الاعتزال[6] . ثم إن المأمون كان متعطشاً إلى العلم والفلسفة ، شغوفاً بالآداب ، محبّاً للمناقشة والجدال . ولما كان المعتزلة فى وقته طلاب العلم والفلسفة ، وأقطاب الأدب ، وأرباب الجدل ، فإنه قرّبهم ، وارتاح إلى أحاديثهم ، واستطاب مجالسهم ، فأدّى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول فى مذهبهم . ومن الأدلة على محبته للمناظرة ما يرويه المسعودى من أنه كان يجلس لها يوم الثلاثاء فإذا حضر

(١) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦٤
(٢) الطبرى ج ١٠ ص ٧١
(٣) الطبرى ج ١٠ ص ٢٢٠
(٤) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٥٧

الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم انزعوا أخفافكم. ثم أحضرت الموائد وقيل لهم أصيبوا من الطعام والشراب، وجددوا الوضوء، ومن خفه ضيق فلينزعه، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وطيبوا ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنون منه ويناظرهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين. فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون[1]. وذكر الدميرى أن المأمون كان نجم بنى العباس فى العلم والحكمة، وقد أخذ من العلوم بقسط وافر وضرب فيها بسهم، وهو الذى استخرج كتاب إقليدس وأمر بترجمته وتفصيله، وعقد المجالس فى خلافته للمناظرة فى الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبو الهذيل العلاف[2]. وقال السبكى: كان المأمون ممن عنى بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، واجتمع عليه جمع من علمائها، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن[3]. وورد فى الصواعق المرسلة: ثم جاء المأمون وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين، فغلب عليه حب المعقولات، وأمر بترجمة كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد فترجمت واشتغل بها الناس، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية[4] حشوا بدعة التجهم فى أذنه وقلبه، فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها[5].

وهكذا فإن المأمون بمحبته للعلم وميله إلى العلماء اتصل برجال الاعتزال كثمامة وأبى الهذيل فوقع تحت تأثيرهم. وقد وجد المعتزلة فرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة، فلقنوه مبادئهم وأقنعوه أنها الحق المبين. ومما لا جدال فيه أن المعتزلى الذى كان له فى المأمون أكبر الأثر، والذى تم للمعتزلة على يده تحقيق مآربهم وبلوغ أهدافهم، ووصلوا بجهوده ورعايته أوج رفعتهم، إنما كان القاضى أحمد بن أبى دؤاد الإيادى

(١) مروج الذهب ج ٧ ص ٣٨ — ٣٩
(٢) الدميرى ج ١ ص ٧٢
(٣) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٧
(٤) يقصد بالجهمية المعتزلة.
(٥) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١

(١٦٠ — ٢٤٠ هـ . = ٧٧٦ — ٨٥٤ م .) . وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤ هـ . حين أرسله يحيى بن أكثم مع جماعة من العلماء ليجالسوا المأمون ، فسرَّ منه وقال له لا أعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته[١] . وقد استطاع ابن أبي دؤاد بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها . والكتاب مجمعون على أن ابن أبي دؤاد مسئول عن المحنة ، فهو الذي زيَّنها للخليفة ، وهو الذي دسَّ له القول بخلق القرآن وحسَّنه عنده وصيّره يعتقده حقاً . بذلك قال الخطيب البغدادي[٢] والسبكي[٣] .

أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ .[٤] ، ولكنه لم يصمّم على حمل الناس عليه إلا سنة ٢١٨ هـ .[٥] فإنه وصل في تلك السنة دمشق وامتحن أهلها في العدل والتوحيد[٦] . ثم تابع سيره إلى الرقة وكتب منها إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد يأمره بامتحان القضاة والشهود والمحدثين في القرآن ، وهذا هو نص الكتاب :

« أما بعد ، فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم ، ومواريث النبوة التي أورثهم ، وأثر العلم الذي استودعهم ، والعمل بالحق في رعيتهم ، والتشمير لطاعة الله فيهم . والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته ، والإقساط فيما ولاّه الله من رعيته برحمته ومنته .

« وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمًى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به ، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله ، وقصور أن يقدروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه وبين خلقه ، لضعف

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٣٢
(٢) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢
(٣) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٦
(٤) الطبري ج ١٠ ص ٢٧٩
(٥) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٨
(٦) اليعقوبي ج ٢ ص ٥٧١

آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتــذكر . وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى و بين ما أنزل من القرآن . فأطبقوا مجتمعين ، واتفقوا غير متعاجمين ، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه . وقد قال الله عز وجل فى محكم كتابه الذى جعله لما فى الصدور شفاء ، وللمؤمنين رحمة وهدى : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » فكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » . وقال عز وجل : « كذلك نقصُّ عليك من أنباء ما قد سبق » . فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها . وقال : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصِّلت من لدن حكيم خبير » . وكل مُحكَم مُفصَّل فله محكِم مفصِّل والله مُحكِمُ كتابه ومُفصِّله فهو خالقه ومبتدعه . ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة . وفى كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم ، يردّ عليهم قولهم ونحلتهم ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة ، وأن مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة . فاستطالوا بذلك على الناس ، وغرّوا به الجهّال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب ، والتخشع لغير الله ، والتقشف لغير الدين ، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيِّىء آرائهم ، تزيّناً بذلك عندهم ، وتصنّعاً للرياسة والعدالة فيهم ، فتركوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم ، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم ، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم ، ونَغَل أديمهم ، وفساد نيّاتهم ويقينهم . وكان ذلك غايتهم التى إليها أجروا و إياها طلبوا فى متابعتهم والكذب على مولاهم ، وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألاّ يقولوا على الله إلا الحق ، ودرسوا ما فيه ، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم . أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ..؟

« فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورءوس الضلالة المنقوصون من التوحيد حظاً ، والمخسوسون من الإيمان نصيباً ، وأوعية الجهالة ، وأعلام الكذب ، ولسان إبليس الناطق فى أوليائه والهائل على أعدائه من أهل دين الله ، وأحقّ من يتّهم

فى صدقه ، وتطرح شهادته ، ولا يوثق بقوله ولا عمله . فإنه لا عمل إلا بعد يقين ، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد . ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله و بتوحيده كان عمّا سوى ذلك من عمله والقصد فى شهادته أعمى وأضلّ سبيلا . ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب فى قوله ، وتخرص الباطل فى شهادته ، من كذب على الله ووحيه ، ولم يعرف الله حقيقة معرفته ، و إن أولاهم بردّ شهادته فى حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه ، و بَهت حق الله بباطله . فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هـذا إليك ، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون ، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق القرآن و إحداثه ، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله ، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده و يقينه . فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمُرْهم بنصّ من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن ، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلوق محدث ولم يره ، والامتناع من توقيعها عنده . وا كتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك فى مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك . ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفّذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر فى الدين والإخلاص للتوحيد . وا كتب إلى أمير المؤمنين بما يكون فى ذلك إن شاء الله . وكتب فى شهر ربيع الأول سنة ٢١٨ »[1].

كتاب المأمون هذا إلى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة أقسام : فهو يتحدث فى القسم الأول عن حق الخليفة فى الاجتهاد فى إقامة دين الله ، وذلك محاولة صريحة لتبرير عمله فى امتحان الناس . ويقول فى القسم الثانى إن جمهور الرعية والعامة لا نظر لهم ولا روية ، وإنهم أهل جهالة وعمًى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والإيمان ، ولذلك فقد أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق فساووا بينه و بين

(١) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٤ — ٢٨٦

الله تعالى فى القدم . وينتقل من هذا القول إلى البرهان على خطأ من قال بقدم القرآن بالاعتماد على بعض آى الكتاب الكريم . وأما فى القسم الثالث فإن المأمون يأمر رئيس شرطته أن يجمع قضاة بغداد ويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم فى خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله ، ومن أقرَّ به أبقاه ، وأن يطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه فمن لم يقرَّ به رفضوا شهادته . وحجته فى ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله ، وأن من يرفض شهادة الله تعالى فى خلقه أحق الناس برفض شهادته .

ثم إن المأمون كتب إلى إسحق بن إبراهيم فى إشخاص سبعة نفر من العلماء إلى الرقة ، فأُشخصوا إليه ، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً إنه مخلوق فأعادهم إلى بغداد ، وأحضرهم إسحق بن إبراهيم إلى داره وشهَّر ، بناء على رغبة الخليفة ، أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم[1] . وبعد ذلك ورد على إسحق بن إبراهيم كتاب آخر من الخليفة يشبه فى ترتيبه ومحتوياته الكتاب الأول شبهاً عظيماً[2] ، وهذا نصّه :

« أما بعد ، فإن من حق الله على خلفائه فى أرضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه ، وحمّلهم رعاية خلقه ، وإمضاء حكمه وسننه ، والائتمام بعدله فى بريّته ، أن يجهدوا الله أنفسهم ، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم ، ويدلّوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذى أودعهم والمعرفة التى جعلها فيهم ، ويهدوا إليه من زاغ عنه ويردّوا من أدبر عن أمره ، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم ، ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ، ويكشفوا لهم عن مغطّيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفعون الريب عنهم ويعود بالضياء والبينة على كافتهم ، وأن يؤثروا ذلك

---

(١) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٦

(٢) الأرجح أن يكون هذا الكتاب الثانى هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة أخرى ، وقد نقلهما الطبرى على اعتبار أنهما كتابان مختلفان .

من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعاً لفنون مصانعهم ومنتظما لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم وما توفيق أمير المؤمنين إلاّ بالله وحده . وحسبه الله وكفى به .

« ومما بينه أمير المؤمنين برويّته ، وطالعه بفكره فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع فى الدين من وكفه وضرره ، ما ينال المسلمون بينهم من القول فى القرآن الذى جعله الله إماماً لهم ، وأثراً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقياً لهم ، واشتباهه على كثير منهم ، حتى حسن عندهم وتزيّن فى عقولهم ألاّ يكون مخلوقاً ، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذى بان به عن خلقه وتفرّد بجلالته من ابتداع الأشياء كلها بحكمته ، وإنشائها بقدرته ، والتقدم عليها بأوّليته التى لا يبلغ أولاها ولا يدرك مداها . وكان كل شىء دونه من خلقه وحدثاً هو المحدث له ، وإن كان القرآن ناطقاً به ودالا عليه وقاطعاً للاختلاف فيه . وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله . والله عزّ وجل يقول : « إنّا جعلناه قرآناً عربيًّا » . وتأويل ذلك إنا خلقناه . كما قال جل جلاله : « وجعل منها زوجها ليسكن إليها » . وقال : « وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً » . « وجعلنا من الماء كل شىء حىّ » . فسوّى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التى ذكرها فى شية الصنعة . وأخبر أنه جاعله وحده فقال : « إنه لقرآن مجيد فى لوح محفوظ » . فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلاّ بمخلوق . وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم : « لا تحرك به لسانك لتعجل به » . وقال : « ما يأتيهم من ذكر من ربّهم مُحْدَث » . وقال : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته » . وأخبر عن قوم ذمّهم بكذبهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء . ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله : « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » . فسمّى الله تعالى القرآن قرآناً ، وذكراً ، وإيماناً ، ونوراً ، وهدى ، ومباركاً ، وعربيًّا ، وقصصاً . فقال : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن » . وقال : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

وقال . « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » . وقال : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » . فجعل له أولاً وآخراً ، ودلّ عليه أنه محدود مخلوق . وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم فى القرآن الثلم فى دينهم والحرج فى أمانتهم ، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام ، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرّفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده ، وشبّهوه به والإشباه أولى بخلقه .

« وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظًّا فى الدين ولا نصيباً من الإيمان واليقين . ولا يرى أن يحلّ أحداً منهم محل الثقة فى أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق فى قول ولا حكاية ولا تولية لشىء من أمر الرعية . وإن ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم ، فإن الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة فى الحمد والذمّ عليها . ومن كان جاهلا بأمر دينه الذى أمره الله به من وحدانيته ، فهو بما سواه أعظم جهلا وعن الرشد فى غيره أعمى وأضلّ سبيلا . فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحق القاضى كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك ، وانصصهما على علمهما فى القرآن ، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شىء من أمور المسلمين إلاّ بمن وثق بإخلاصه وتوحيده ، وأنه لا توحيد لمن لم يقرّ بأن القرآن مخلوق . فإن قالا بقول أمير المؤمنين فى ذلك فتقدم إليهما فى امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصّهم على قولهم فى القرآن . فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلا شهادته . ولم يقطعا حكما بقوله ، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد فى أمره . وافعل ذلك بمن فى سائر عملك من القضاة واشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة فى بصيرته ويمنع المرتاب من إغفال دينه . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك فى ذلك إن شاء الله »[1] .

أخذ إسحق بن إبراهيم عدداً من الفقهاء بينهم أحمد بن حنبل (١٦٤ — ٢٤١ هـ .) إمام المحدثين فى عصره ، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين حتى فهموه ،

---

(١) الطبرى ج ١ ص ٢٨٦ — ٢٨٧

وامتحنهم رجلا رجلا ، فكان كل واحد منهم يقول القرآن كلام الله و يمسك ، ما عدا ابن البكاء الأكبر فإنه قال القرآن مجعول لقوله تعالى : « إنا جعلناه قرآناً عربيًا » ، والقرآن محدث لقوله عز وجل : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » : فقال له إسحق : فالمجعول مخلوق . . ؟ قال نعم . قال : فالقرآن مخلوق ؟ قال : لا أقول مخلوق ولكنه مجعول . . ![1] ولما فرغ من امتحانهم كتب مقالة كل رجل منهم ووجهها إلى المأمون فجاءه الجواب بعد تسعة أيام وفيه يصرُّ المأمون على أن القول بقدم القرآن هو الكفر الصراح والشرك المحض ، ويأمره بإعادة امتحانهم فمن تاب منهم أشهر أمره وأمسك عنه ، ومن أصر على شركه حملهم موثوقين إليه فى الرقة مع من يقوم بحراستهم فى طريقهم حتى ينصهم أمير المؤمنين بنفسه فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف ، إلاّ بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدى فإنه أمره فى حال امتناعهما أن يضرب عنقيهما ويرسل إليه رأسيهما[2] .

أحضر إسحق الفقهاء ثانية وتلا عليهم كتاب الخليفة فأجابوا بأن القرآن مخلوق ما خلا أربعة نفرهم : أحمد بن حنبل ، ومحمد بن نوح ، والقواريرى ، وسجادة . فأمر بهم فشدّوا فى الحديد . فلما كان من الغد دعا بهم يساقون فى الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه القواريرى إلى أن القرآن مخلوق فأطلق قيده وخلّى سبيله . وأصر الآخرون على قولهم ، فعاودهم بعد الغد فأجاب سجادة وأطلق سراحه . وأصر الاثنان الباقيان على رأيهما ولم يرجعا فشدًا فى الحديد ووجها إلى طرسوس فوصلاها بعد وفاة المأمون[3] . فردا فى أقيادهما إلى الرقة ، ومنها حملا على سفينة إلى بغداد فمات محمد بن نوح على الطريق ، ووصل الإمام ابن حنبل دار السلام فوضع فى الحبس[4] .

وقد ابتلى بالمحنة فى زمن المأمون كثيرون غير هؤلاء ؛ منهم الحارث بن مسكين

---

(١) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧ — ٢٨٩ (٢) الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٩ — ٢٩١

(٣) الطبرى ج ١٠ ص ٢٩٢

(٤) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣١٥ — ٣١٧ ، ودول الإسلام ج ١ ص ١٠٢

الضبي الذى حمل إلى بغداد وامتحن وسجن لأنه لم يجب إلى القول بخلق القرآن فلم يزل محبوساً إلى أن أطلقه المتوكل[1]. ومنهم عبد الأعلى بن مسهر الغسانى (+ ٢١٨ هـ.) شيخ دمشق وعالمها جاءوا به إلى الرقة فسأله المأمون عن القرآن فقال: القرآن كلام الله، وأبى أن يقول مخلوقا. فدعا المأمون بالسيف والنطع ليضرب عنقه، فلما أبصر ذلك قال: مخلوق! فتركه من القتل بيد أنه قال له: أما إنك لو قلت ذلك قبل أن أدعو بالسيف لقبلت منك ورددتك إلى بلادك، ولكنك تخرج الآن فتقول: قلت ذلك فرقاً من القتل. أشخصوه إلى بغداد فاحبسوه بها حتى يموت. فأشخص إليها وسجن فيها فلم يلبث إلا قليلاً حتى مات سنة ٢١٨ هـ.[2]

جاء بعد المأمون أخوه المعتصم (٢١٨—٢٢٧ هـ.) فاستمر على امتحان الناس فى خلق القرآن وعلى تقريب المعتزلة عملاً بوصية أخيه؛ فإن المأمون حين عهد إليه بالخلافة أوصاه أن يحمل الناس بعده على القول بخلق القرآن[3]، وأن يعتمد على أحمد ابن أبي دؤاد فى جميع أموره، فقد وجدوا فى وصيته ما يأتى: «وأبو عبد الله أحمد بن أبى دؤاد لا يفارقك، أشركه فى المشورة فى كل أمرك فإنه موضع ذلك»[4]. ولهذا فإنه أسند إلى المعتزلة أرفع مناصب الدولة، واعتمد عليهم فى إدارة شئون الأمة، فوضع أحمد بن أبى دؤاد قاضياً للقضاة ولم يفعل فعلاً باطناً أو ظاهراً إلا برأيه[5]، فتقوى مركز ابن أبى دؤاد وعظم نفوذه. والواقع أن تأثير هذا القاضى في المعتصم كان بعيد المدى يفوق كثيراً تأثيره في المأمون. قال لازون بن إسمعيل: ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبى دؤاد. كان يُسأل الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبى دؤاد فيجيبه إلى كل ما يريد[6]. وبذلك استطاع أن يحمله على تأييد الاعتزال والسير فى المحنة.

(١) المناقب ص ٤٠٠

(٢) المناقب ص ٤٠١ ودول الإسلام جـ ١ ص ١٠٣

(٣) الدميرى ج ١ ص ٧٣

(٤) الوفيات ج ١ ص ٣٣

(٥) الوفيات ج ١ ص ٣٣

(٦) الوفيات ج ١ ص ٣٢

بذل القاضى أحمد بن أبى دؤاد أقصى جهده فى نشر الاعتزال ، واستغلّ السلطة التى حصلت له فى ذلك السبيل ، بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى . روى أنه كتب إلى أحد رجال المدينة يقول : « إن بايعت أمير المؤمنين فى مقالته — يعنى خلق القرآن — استوجبت منه المكافأة ، وإن امتنعت لم تأمن مكروهه »[١]. ومن هذا القبيل ما فعله مع عفّان بن مسلم الحافظ الذى امتحن فى أيام المأمون فامتنع من الجواب ، فقيل له قد رسمنا بقطع عطائك ، وكان يعطى فى كل شهر ألف درهم ، وكان صاحب عائلة كبيرة ، فقال : « وفى السماء رزقكم وما توعدون »[٢].

امتحن فى عهد المعتصم عدد غير قليل من العلماء والمحدّثين كنعيم بن حماد (+ ٢٢٨ هـ .) الذى أحضر من مصر لهذه الغاية وسئل عن خلق القرآن فامتنع ؛ فحبسوه بسامرّا ولم يزل محبوساً حتى مات . ويقال إنه جرّ بعد موته بأقياده وألقى فى حفرة ولم يكفن ولم يصلّ عليه[٣]. بيد أن أهمّ وقائع المحنة فى ذلك العهد كانت محنة الإمام ابن حنبل . وأحسب أن محنته تحتاج إلى شىء من التفصيل لأنها تعطينا صورة عن أعمال المحنة عامة وكيفية سيرها ، تلك المحنة التى تكاد تشبه محاكم التفتيش التى قامت فيما بعد فى أسبانيا وإن كانت أخفّ من محاكم التفتيش وطأة وأضيق نطاقاً وأقصر أمداً .

عهدنا بالإمام ابن حنبل بعد إرجاعه من الرقة إلى بغداد رهين السجن . وقد بقى محشوراً فى ظلماته راسفاً فى أغلاله إلى أن استدعاه المعتصم للامتحان فى رمضان سنة (٢٢٠ هـ . = ٨٣٥ م .)[٤]. فحوّل من السجن إلى دار إسحٰق بن إبراهيم وصار يوجه إليه الخليفة فى كل يوم رجلين يناظرانه فى خلق القرآن وهو يصرّ على الامتناع ، فإذا عزما على الانصراف زادا فى قيوده قيداً ، فصار فى رجله أربعة أقياد . وفى الليلة

---

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥١

(٢) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٩ ، والمناقب ص ٣٩٤ ، ٣٩٥

(٣) المناقب ص ٣٩٧ (٤) المناقب ص ٣٢٩

الرابعة أوفد المعتصم بغا الكبير إلى إسحق بن إبراهيم يأمره بحمل ابن حنبل إليه فدخل عليه إسحق وقال له : « يا أحمد ، إنها والله نفسك . إنه لا يقتلك بالسيف . إنه قد آلى إن لم تجبه أن يضربك ضرباً بعد ضرب وأن يلقيك فى موضع لا ترى فيه الشمس ..! » . ثم حملوه مقيداً على دابة وحده حتى كاد يخرّ على وجهه لثقل القيود ، فوصلوا به إلى بيت المعتصم وأدخلوه حجرة وأقفلوا عليه بابها[1] فقضى فيها ليلته . وفى الغد أدخلوه على الخليفة حيث كان قد عقد مجلساً للمناظرة فيه أحمد بن أبى دؤاد وعبد الرحمن بن إسحق وخلق كثير[2] . وكانوا قد هوّلوا عليه وضربوا عنق رجلين قبله[3] . فأمر المعتصم بمناظرته ، فأخذوا يناظرونه وهو يردّ عليهم ويقاومهم . فقال المعتصم : « والله لئن أجابنى لأطلقن عنه بيدى ولأركبن إليه بجندى ! » . ثم وجه كلامه إلى ابن حنبل : « يا أحمد ، والله إنى عليك لشفيق ، وإنى لأشفق عليك كشفقتى على هارون ابنى » . وقال له : ما كنت تعرف صالح الرشيدى . . ؟ قال أحمد : سمعت باسمه . قال المعتصم : كان مؤدبى فسألته عن القرآن فخالفنى فأمرت به فوطىء وسحب . وقال أيضاً : يا أحمد أجبنى إلى شىء لك فيه أدنى فرج حتى أطلق عنك بيدى . فامتنع أحمد وقال : أعطونى شيئاً من كتاب الله عز وجلّ أو سنة رسوله . وكان المجلس قد طال ، وضجر أمير المؤمنين ، فردّ ابن حنبل إلى حجرته[4] .

فى صباح اليوم الثانى جاءوا بابن حنبل إلى مجلس المناظرة وأخذوا يناظرونه ويكلمونه ، ولم يزالوا كذلك إلى قرب الزوال ، فترك المعتصم المجلس وردّ أحمد إلى موضعه . ولما كان اليوم الثالث طلبوه للمناظرة ، فجاءوا به إلى المجلس ، وكانت

---

(١) المناقب ص ٣١٩ — ٣٢٠ (٢) الدميرى ج ١ ص ٧٣

(٣) المناقب ص ٣٢٠

روى الجاحظ عكس ذلك تماماً ، فقد قال : إنه لم ير سيفاً مشهوراً ، ولا كان فى مجلس ضيق ، ولا كانت حاله حال مؤيسة ، ولا كان مثقلا بالحديد ، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد . ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب ، ويرزنون ويخف ، ويحلمون ويطيش .

(الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٣٩)

(٤) المناقب ص ٣٢٤ — ٣٢٥

طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف و بعضهم معهم السياط . وكان مع الخليفة فى المجلس أحمد بن أبى دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيّات . فقال المعتصم : كلموه، ناظروه . فلم يزالوا معه فى جدال إلى أن قالوا : يا أمير المؤمنين اقتله ودمه فى أعناقنا . فرفع المعتصم يده ولطم بها وجه الإمام أحمد فخرّ مغشياً عليه . فتمعرت وجوه قواد خراسان وكان عمّ ابن حنبل فيهم ، وخاف الخليفة على نفسه منهم فدعا بماء ورش على وجهه . ولما أفاق أحمد من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال : يا عمّ لعلّ هذا الماء الذى رش على وجهى غضب عليه صاحبه ! . فقال المعتصم : « ويحكم أما ترون ما يتهجم به على هذا ؟ وقرابتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق » . ثم التفت إليه وأعاد عليه القول فردّ ابن حنبل كالأول . ولم يزل كذلك حتى نفد صبر الخليفة فلعنه وأمر رجاله أن يسحبوه و يخلعوه . فأخذ وسحب وشدّوا يديه على خشبتين حتى تخلعتا . ثم دعا بالسياط وقال للجلادين تقدموا . فتقدم أحدهم وضربه سوطين وعاد إلى موضعه . وتقدم الثانى فقال له المعتصم: شدّ قطع الله يدك . فضربه سوطين وتراجع . ثم أقبل المعتصم على ابن حنبل وقال له : يا أحمد علامَ تقتل نفسك ! أجبنى حتى أطلق عنك بيدى ..! فرفض أن يجيب . فقال المعتصم للجلاد الثالث : تقدم أوجع ، قطع الله يدك ، فتقدم وضربه سوطين ، ولم يزالوا يضربونه حتى غشى عليه . و بلغ عدد الضربات التى ضُربها ثمانية عشر سوطا . و بعد أن فرغوا من ضربه نخسه عجيف بالسيف ، ووضعوا عليه بارية ، وداسوه بأقدامهم وسحبوه[1] . ثم أمر المعتصم بتخلية سبيله وكان قد قضى فى السجن ثمانية وعشرين شهرا[2] . ويقال إنهم ساطوه بقسوة زائدة حتى إن أثر السياط بقى بيّناً فى ظهره إلى آخر أيامه[3] .

(١) المناقب ص ٣٢٥ — ٣٣١ ، والدميرى ج ١ ص ٧٣ — ٧٤
يقول الجاحظ إنهم ساطوه ثلاثين سوطاً ، وإنه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً .
(الفصول المختارة ج ٢ ص ١٣٩)

(٢) المناقب ص٣٢٨ ، والدميرى ج ١ ص ٧٣ (٣) المناقب ص ٣٧٤

يكاد القارىء يلمس فى كل صفحة من صفحات هذا الكتاب تحيز مؤلفه أبى الفرج الجوزى للامام ابن حنبل ولا سيما على المعتصم الذى قام بضربه .

وأظن أن من الضرورى أن أورد بعض الأمثلة لما كان يقال فى تلك المناظرة التاريخية ، لأن ذلك يدلنا على طرق الفريقين فى الجدل ، ويطلعنا على موقفهما من هذه المسألة الخطيرة ونظرتهما إليها . وسأكتفى بذكر الأمثلة الثلاثة التى رواها الجاحظ وهى :

١ — المثل الأول :

ابن أبى دؤاد : أليس لا شىء إلاّ قديم أو حديث . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبى دؤاد : أو ليس القرآن شيئاً . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبى دؤاد : أو ليس لا قديم إلاّ الله . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبى دؤاد : فالقرآن إذاً حديث . . ؟

ابن حنبل : ليس أنا متكلم .

٢ — المثل الثانى :

ابن حنبل : حكم كلام الله تعالى كحكم علمه . فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً .

ابن أبى دؤاد : أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية وينسخ آية بآية ، وأن يذهب بهذا القرآن ويأتى بغيره وكل ذلك فى الكتاب مسطور . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبى دؤاد : فهل كان يجوز هـذا فى العلم . . ؟ وهل كان جائزاً أن يبـدل علمه ويذهب به ويأتى بغيره . . ؟

ابن حنبـل : لا

٣ — المثل الثالث :

ابن أبى دؤاد : أتزعم أن الله تعالى رب القرآن . . ؟

ابن حنبـل : لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت .

ابن أبى دؤاد : أفما سمعت ذلك قط من خالف ولا سائل ولا من قاصٍ ولا فى شعر ولا فى حديث ؟

ابن حنبـل : يسكت ولا يجيب .

ويقول الجاحظ إن المثل الثالث دلّ الخليفة على كذب الإمام ابن حنبل لأنه لا بد من أن يكون سمع الناس يقولون : ورب القرآن ، ورب يس ، ورب طه . وأما موقفه فى المثلين الأولين فقد أظهر للخليفة أنه معـاند ، لأنه كان يجيب ابن أبى دؤاد فى كل ما سأل عنـه حتى إذا بلغ المنخنق والموضع الذى إن قال فيه كلمة واحدة برىء منـه أصحابه قال ليس أنا متكلم . فلا هو قال فى أول الأمر لا علم لى بالكلام ، ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق[١] .

ولما قضى المعتصم وخلفـه الواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ .) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم ، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعمتهم شهوة التسـيطر ، ولذلك حملوا الخليفة الجديد على التمادى فى المحنة ، فأشغل نفسه بها . يقول الحنبـلى إن الواثق كان شديد الاعتزال فقام بالمحنـة القيام الكلى ، وإن أحمد بن أبى دؤاد هو الذى شـدّد عزمه عليها[٢] . فقد كتب إلى القضاة فى جميع البلدان أن يمتحنوا الناس فى القرآن ، وأمرهم ألاّ يجـيزوا إلاّ شهادة من قال بالتوحيـد ، فحُبس بسبب ذلك عالم كثير[٣] .

(١) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٣٤ — ١٤٣

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٧٥ ، ٧٦ (٣) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٨٨

وفى سنة ٢٣١ هـ . أمر بامتحان أهل الثغور فأقرّوا جميعاً بخلق القرآن إلاّ أربعة نفر فقرر الواثق ضرب أعناقهم إن لم يقولوه[١] . ومن الأدلة على شدة الواثق فى المحنة أنه حمل أبا يعقوب يوسف بن يحيى البويطى (+ ٢٣٢ هـ .) المتقشف من مصر إلى العراق للامتحان فامتنع من الجواب ، فقُيّد وسُجن فى بغداد ومات فى السجن والقيد . ويقال إنهم حين جاءوا به من بلاده وضعوا فى عنقه سلسلة حديد وقيد ، وحملوه على بغل ، ووضعوا بين البغل وبين القيد سلسلة أخرى فيها طوبة وزنها أربعون رطلاً ، وهو يقول : والله لأموتن فى حديدى هذا حتى يأتى من بعدى قوم يعلمون أنه قد مات فى هذا الشأن قوم فى حديدهم[٢] . ومع ذلك فإن الواثق لم يتعرض لابن حنبل ولم يمتحنه ولكنه أرسل إليه يقول : لا تساكنّى بأرض ! فاختفى الإمام بقية حياة الواثق لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها[٣] . وقد بلغ بالواثق التعصب للاعتزال أن أمر ألاّ يُفتدى أسرى المسلمين إلاّ بعد أن يمتحنوا فى مسألة خلق القرآن وإنكار الرؤية السعيدة ، فمن ذهب إلى قول المعتزلة فودى وإلاّ ترك فى أيدى الروم . فلما حصل الفداء سنة ٢٣١ هـ . قرب طرسوس أرسل مع الجيش الذى حضر الفداء اثنين من رجاله فوقفا على قنطرة النهر وكلما مرّ رجل من الأسرى امتحناه ، فمن أقرّ بخلق القرآن وأنكر الرؤية فودى بروميّ وأعطى ديناراً[٤] .

إن شدة الواثق فى المحنة ، وما سبق من أعمال المأمون والمعتصم فيها ، جعل الناس يتضجرون ويتذمرون ، وجرّأهم على إظهار تضجرهم وتذمرهم . فإن المسعودى يقول : إن الواثق أفسد القلوب وأوجد السبيل إلى الطعن عليه[٥] . ويروى ابن الأثير أن العامة سموه كافراً[٦] . ولما تزايد نفور الناس من المحنة وعظم حنقهم عليها اشرأبت أعناق جماعة منهم إلى الفتنة ورتّبوا مؤامرة برئاسة أحمد بن نصر الخزاعى للخروج على الخليفة

---

(١) الطبرى ج ١١ ص ١٩ (٢) المناقب ص ٣٩٨

(٣) المناقب ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ، والدميرى ج ١ ص ٧٣

(٤) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٨٩ ، والطبرى ج ١١ ص ١٩ — ٢٠ ، وابن الأثير ج ٧ ص ١٦

(٥) التنبيه والإشراف ص ٣٠١ (٦) ابن الأثير ج ٧ ص ٨

وقلب نظام الحكومة . كان أحمد بن نصر من وجهاء بغداد ، يخالف من يقول بخلق القرآن ويبسط لسانه فيهم ، ولا يتورع فى مجلسه عن التهجم على الواثق فيقول : هذا الخنزير ، وهذا الكافر! فصار أصحاب الحديث يغشونه، وتجمع حوله كل من ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد نظراً لمكانته وأخذه برأيهم ، فحملوه على الحركة لإنكار ذلك القول ، وبايعوه وعينوا ليلة لخروجهم وجمعوا الناس ووزعوا الدراهم عليهم . ولكن أمرهم افتضح قبل ظهورهم ، وألقى القبض على أحمد بن نصر وسيق إلى الواثق فى سامرّا مقيّداً على بغل سنة ٢٣١ هـ .[١] وجاء فى تاريخ اليعقوبى أن السبب فى خروج ابن نصر أساسه الخلاف بينه و بين أحمد بن أبى دؤاد ؛ فقد قصده ابن نصر فى بعض الأمور فردّه خائباً ، فانصرف ذامًّا له ، وجعل يبسط لسانه فيه ويشهد عليه بالكفر ، فمال إليه قوم وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين . فخرج بعضهم إلى ناحية صحراء أبى السرىّ وضربوا بطبل ولكنهم أخذوا وأقرّوا عليه[٢] .

عقد الواثق لأحمد بن نصر مجلساً عاماً ليمتحن امتحاناً مكشوفاً . ويقال إنه حين أحضر أمام الواثق لم يذكر له شيئاً من فعله والخروج عليه وإنما اقتصر عل امتحانه فى خلق القرآن[٣] . وذكر ابن الجوزى أن الواثق قال له : دع ما أخذت له ، ما تقول فى القرآن . . ؟[٤] فامتنع ابن نصر أن يقرّه على قوله فى خلقه ، فشتمه الواثق وردّ عليه ابن نصر الشتيمة ، فقام إليه الواثق بصمصامة عمرو بن معد يكرب وضربه على حبل عاتقه ثم على رأسه ، وتقدم الجلاّد فضرب رقبته وحزّ رأسه ، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة فى بطنه . وأمر به فحمل وصلب عند بابك الخرمىّ فى سامرّا ، وأخذ رأسه إلى بغداد.فنصب بها وأقيم عليه الحرس . وكان الواثق قد وضع فى أذنه رقعة مكتوب فيها : « هذا رأس الكافر المشرك الضالّ وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله

---

(١) الطبرى ج ١١ ص ١٥ — ١٧ (٢) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٨٩
(٣) ابن الأثير ج ٧ ص ١٤ (٤) المناقب ص ٣٩٨

على يدى عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين ، بعد أن أقام عليه الحجة فى خلق القرآن ونفى التشبيه ، وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلاّ المعاندة والتصريح . والحمد لله الذى عجّل به إلى ناره وأليم عقابه . وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقرّ بالتشبيه وتكلم بالكفر فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه » .

ثم إن الواثق تتبع أصحاب ابن نصر فألقى عليهم القبض ووضعهم فى السجون المظلمة مكبلين بالحديد ، ومنعوا حتى من الصدقة التى توزع عادة على المساجين ، وحرموا الزوّار[1] .

وهكذا ، فبينا المعتزلة فى أوج الرفعة وذروة القوة ، يستبدون بالدولة كيف يشاءون ، ويتصرفون فى خيراتها كما يريدون ، يأتون بالناس من أطراف البلاد أمام محاكمهم فيمتحنونهم فى عقائدهم ويتحكمون فى ضمائرهم ، إذا بالزمان يتنمّر عليهم ، وإذا بالدهر الذى طالما خدمهم يتنكر لهم ، فما هو إلاّ أن مات الواثق سنة ٢٣٢ هـ . وقام المتوكل حتى زالت قوتهم ودالت دولتهم ، فبدأوا يتدهورون من حالق العزّ وشاهق السلطان .

---

(١) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٨٩ ، والطبرى ج ١١ ص ١٧ — ١٨ ، وابن الأثير ج ٧ ص ١٥

الفصل السادس

المعتزلة في دور الضغط والسقوط

١ — الحركة الرجعية: (٢٣٧ هـ. = ٨٥١ م.)

يبدأ بالمتوكل على الله (٢٣٢—٢٤٧ هـ. = ٨٤٦—٨٦١ م.) دور ضعف المعتزلة وسقوطهم، فإلى هذه الناحيه لنحول الآن أنظارنا ونحصر فيها تفكيرنا. لأنه كما أن من الصعب معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفيته ولا سيما الدينية منها، كذلك لا يقلّ صعوبة ودقة شرح ضعفها وزوالها. ذلك بأن المعتقدات الدينية، كما أسلفت، لها فى قلوب الناس أثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية، فليس فى الإمكان القضاء عليها بسرعة. وهذا القول ينطبق تماماً على المعتزلة الذين كانت لهم مبادىء راسخة يجمعون عليها ويدينون بها، والذين كان لهم أتباع كثيرون مخلصون منتشرون فى طول البلاد وعرضها، وكانت لهم السلطة فى تلك الدولة الواسعة، وقد تذوقوا حلاوتها وتمتعوا بخيراتها، فلا يعقل أن يتخلوا عمّا كان فى أيديهم بسهولة. لا ريب أن تأخرهم بدأ سنة ٢٣٢ هـ. لكنهم عمّروا بعد ذلك طويلاً، وقاموا بمحاولات عديدة لاسترجاع مجدهم وسطوتهم. ولم يندثر اسمهم نهائياً فى الأقطار التى يغلب عليها أهل السنة، ولم يتوار عنها ظلّهم إلا فى بدء القرن التاسع الهجرى. أما فى البلاد التى يكثر فيها الشيعة فما زال الاعتزال قائماً لأن الشيعة فى أصول الدين معتزلة كما سيأتى بيان ذلك.

لنفهمَ كيف بدأ سقوط المعتزلة فهماً صحيحاً يجب أن نعود قليلاً إلى الوراء، إلى ما قبل أيام المتوكل. إن مركز المعتزلة فى الأوج لم يكن ثابتاً ولا طويلا، فسرعان ما أخذوا يتدهورون. وإنّا لنعلم أن المأمون رغم ما يذكرونه من شدة تحمسه للاعتزال

تردد كثيراً قبل أن فرض على الناس عقيدة خلق القرآن وأعلن المحنة . يقولون إنه كان يخاف الرأى العام ، ويخشى أن يرد عليه فيختلف الناس وتقوم الفتنة بين المسلمين[1]. ويروى الدميرى أنه بقى يقدم رجلاً ويؤخر أخرى إلى أن قوى عزمه فى السنة التى مات فيها فحمل الناس على القول بخلق القرآن[2]. ويظهر أن المعتصم على غلوّه فى الاعتزال وإسرافه فى المحنة كانت تعتريه فترات يتراجع فيها . ذكروا أنه قال لابن حنبل حين جيء به ليمتحن : « لولا أنى وجدتك فى يد من كان قبلى ما عرضت لك »[3]. ولما شدّ وثاق الإمام على خشبتين وتخلعت يداه رقّ له المعتصم لما رأى من ثباته وتصميمه . ولكن أحمد بن أبى دؤاد ، وقد خشى العاقبة ، أغراه وقال : « إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله » ، فهاجه ذلك عليه[4]. أما الواثق فقد سعى إليه ثمامة بن أشرس بأحدهم وقال له إنه يكفّر من ينكر الرؤية السعيدة ويقول بخلق القرآن فقتله ثم ندم على قتله وعاتب ثمامة وابن أبى دؤاد على ذلك ولم يهدأ حتى أقسما أن قتله كان على حق[5].

نستدل من هذا على أن الخلفاء إنما أقدموا على المحنة تحت ضغط المعتزلة وإغرائهم ، وأنهم فعلوا ذلك بعد التردد ، وكانوا أحياناً يشعرون بالندامة ويحاولون التراجع . فإن المعتصم ، على ما يروى ابن العماد الحنبلى ، حين ضرب الإمام ابن حنبل حتى غشى عليه ومع ذلك صمم ولم يجب ، ندم على ضربه وأطلقه[6]. وقد يكون فى القصة التالية التى يرويها المسعودى على لسان الخليفة المهتدى بالله (٢٥٥—٢٥٦ هـ . = ٨٦٨—٨٦٩ م.) ابن الواثق دليل أفضل مما تقدم . قال المهتدى إنه جيء يوماً من ثغور الشام بشيخ مقيّد أمام الواثق لمحاكمته فى خلق القرآن ، فناظره ابن أبى دؤاد ولكن الشيخ أفحمه وقطعه ، وتكلم بكلام مؤثر أبكى الواثق فأمر بقطع قيوده وإطلاق سراحه والإحسان

---

(١) المناقب ص ٣٠٩

(٢) الدميرى ج ١ ص ٧٣

(٣) المناقب ص ٣٢١

(٤) المناقب ص ٣٢٦ — ٣٢٧

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٩

(٦) شذرات الذهب ج ٢ ص ٤٥

إليـه . فيقول المهتدى إنه رجع منذ ذلك اليوم عن القول بخلق القرآن و إنه يحسب أن الواثق رجع عنه أيضا[1] . و يروى ابن الجوزى أن أحمد بن أبى دؤاد سقط من عين الواثق بسبب هذه الحـادثة ولم يمتحن أحداً بعدها أبداً[2] . وأنه مات عن توبة[3] .

إن لهذه القصة ولا ريب أهمية كبيرة فهى نقطة تحوّل فى تاريخ المعتزلة . إن الفرق كبير بين موقف المعتصم من ابن حنبل و بين موقف الواثق من هذا الشيخ ، والبون شاسع بين معاملة الواثق نفسه لأحمد بن نصر الخزاعى و بين معاملته لهذا الشيخ الشآمى . لقد عوّدنا الواثق أن يكون شـديداً على المخالفين لعقيدة خلق القرآن فما الذى حمله على هذا التسامح العجيب . . ؟ ! ألا يحق لنـا أن نستنتج أن الخليفة قد تطرق إليه الضجر من المحنة والتبرم بالخلافات الدينية . . ؟ وأن المعتزلة بدأوا يضيعون نفوذهم فى أواخر أيام الواثق ، و يفقدون مقدرتهم على التأثير والإقناع . . ؟

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك ينبغى ألاّ يبدو لنـا شيئاً عجيباً أو فجائياً ؛ فقد سبقه شعور بالنفرة من المحنة والوحشة من الفرقة ، وميل إلى وضع حدٍّ لهما فالمتوكل إنما عبّر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع المحنة . وكان المتوكل شديداً فى مسألة الدين حتى إنه لم يكتف بالتنكر للمعتزلة بل شدّد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاسية[4] .

ومع ذلك فإن المتوكل كان بطيئاً فى حركته ضد المعتزلة . فقد مرّ فى تنكره لهم فى ثلاث خطوات . فلما أفضت إليه الخلافة سنة ٢٣٢ هـ . نهى فى نفس السنة عن الجدل فى القرآن وغيره ، وأنفذ كتبه فى ذلك إلى الآفاق[5] فأمسك الناس عن الجدل والمناظرة ، وأطلق من فى السجون من أهل البلدان الذين أخذوا فى خلافة الواثق وكساهم[6] . فعل المتوكل كل هذا ولـكنه لم يهاجم المعتزلة بشدة . وكل ما كان منه أنه رفع المحنة وأظهر السنة . بيد أنه لم يعزل أحمد بن أبى دؤاد عن قضاء القضاة

---

(١) مروج الذهب ج ٨ ص ٢١ — ٢٧ ، والدميرى ج ١ ص ٧٥ — ٧٦

(٢) المناقب ص ٣٥٢

(٣) المناقب ص ٣٥٦

(٤) الطبرى ج ١١ ص ٣٦ — ٣٨

(٥) ابن الأثير ج ٧ ص ٤٣

(٦) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٩٢

ولا عن مظالم العسكر . يقولون إنه كان يرجب له ويستحى أن ينكبه وإن كان يكره مذهبه ، فبقى ابن أبى دؤاد فى منصبه إلى أن فلج سنة ٢٣٣ هـ . فوضع المتوكل مكانه ولده أبا الوليد[1] . كذلك لم ينزل جثة أحمد بن نصر وكانت لا تزال مصلوبة . ويقول الطبرى إنه همّ بإنزالها ولكنه عدل حين رأى تجمع الغوغاء حول خشبته وتكثيرهم بأمره[2] ، خشية حدوث الفتنة . ومهما يكن فإن تلكؤه فى هذا الشأن دليل على شدة حذره وقلة تحمسه ضد الاعتزال . ثم إن المتوكل لم يرض عن ابن حنبل ولم يستدعه إلا بعد ذلك بخمس سنين . وقد ذكروا أنه حين أرسل إلى إسحق بن إبراهيم سنة ٢٣٧ هـ . يأمره بحمل الإمام إليه ، أخبره إسحق بضرورة التأهب لمقابلة الخليفة وقال له : اجعلنى فى حلٍّ من حضورى ضربك[3] . ومعنى هذا أن إسحق كان يتوقع أن يقوم المتوكل بضرب الإمام . وقد كان المعتزلة خلال تلك الفترة غير نيام ، ولم يقفوا مكتوفى الأيدى ، بل كانوا لا ينفكون يحرضون المتوكل على ابن حنبل ويوغرون صدره ، رفعوا إليه مرة أن الإمام يخفى فى بيته علوياً مطلوباً إليه ، فصدق المتوكل الوشاية وأرسل من فتش البيت فلم يجد شيئاً[4] .

ثم جاءت الخطوة الثانية سنة ٢٣٤ هـ . فى تلك السنة أرسل المتوكل وراء الفقهاء والمحدثين فقسم بينهم الجوائز وأجرى عليهم الأرزاق وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يحدثوا بأحاديث الرؤية ، وبالأحاديث الأخرى التى فيها ردٌّ على المعتزلة . فجلس عثمان بن أبى شيبة فى مدينة المنصور ووُضع له منبر واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفاً من الخلق ، وجلس أبو بكر بن أبى شيبة فى مسجد الرصافة فاجتمع عليه مثل هذا العدد من الناس أيضاً[5] .

وأخيراً خطا المتوكل الخطوة النهائية وضرب ضربته الكبرى سنة ٢٣٧ هـ .

---

(١) تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨ (٢) الطبرى ج ١١ ص ٤٦
(٣) المناقب ص ٣٥٨ — ٣٥٩ (٤) المناقب ص ٣٦٠
(٥) المناقب ص ٣٥٧ — ٣٥٨

فأعلن سخطه وغضبه على المعتزلة، وعزل أبا الوليد عن المظالم بسامرا[1]، ثم عن قضاء القضاة[2]، وألقاه فى السجن هو وسائر إخوته. وقبض ضياع أبيهم وأملاكه، ولم يخل سبيلهم إلا بعد المصالحة على مبلغ ضخم من المال، وحدرهم جميعاً بعد ذلك إلى بغداد[3]، فأقاموا فيها حتى توفى أبو الوليد سنة (٢٤٠ هـ. = ٨٥٤ م.) ثم لحقه أبوه أحمد بن أبى دؤاد بعد عشرين يوماً[4]. وفى السنة نفسها أمر المتوكل بإنزال جثة أحمد بن نصر، فأنزلت وضم رأسه إلى جسده، ودفعت إلى أوليائه فى يوم عيد الفطر فدفنت[5]. وأرسل المتوكل إلى الإمام ابن حنبل وقرَّبه وأكرمه. وقد ورد فى كتاب على بن الجهم إليه ما يلى: « إن أمير المؤمنين قد صحّ عنده براءتك مما قرفت به، وقد كان أهل البدع مدُّوا أعينهم، فالحمد لله الذى لم يشمتهم بك، قد وجّه إليك أمير المؤمنين يأمرك بالخروج، فالله الله أن تستعفى أو تردّ المال »[6].

لقد كان لهذه النكبة التى حلت بالمعتزلة أثر عميق فى نفوس عامة الشعب وأهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم مقتاً شديداً، ولا سيما أهل الحديث أصحاب ابن حنبل الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على أيدى المعتزلة الأمرّين، وكان حنق الناس على أهل الاعتزال عظيما وغيظهم منهم بالغاً، ولكنهم اضطروا أن يسكتوا على غلّ ويصبروا على مضض لأنهم كانوا يخشون سطوة الخليفة الضالع مع المعتزلة ويرهبون بطشه. وقد كان للخليفة فى ذلك الوقت قوته وبأسه، وكانت السلطة كلها فى يده. فلم يجسر الناس أن يرفعوا رءوسهم أو يبدوا سخطهم، وإذ حاولوا الثورة والانتقاض مرة بقيادة أحمد بن نصر رأينا كم كان الواثق سريعاً فى إخماد الفتنة قاسياً على القائمين بها. فلما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة، انفجر بركان غيظ الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جامحة ... حركة مخالفة المعتزلة،

---

(١) الطبرى ج ١١ ص ٤٥ (٢) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٩٧

(٣) الطبرى ج ١١ ص ٤٥ — ٤٦

(٤) الطبرى ج ١١ ص ٤٩ — ٥٠، وتاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

(٥) الطبرى ج ١١ ص ٤٦ (٦) المناقب ص ٣٦١

وترك ما أحدثه « المبتدعة » ، والرجوع إلى أقوال « السلف الصالحين » فى الدين وانتشر العامة فى الأسواق ينشدون :

لا والذى رفع السماء بلا عماد للنظر
ما قال قائل فى القرآن بخلقه إلا كفر
لكن كلام الله منزل   من عند خلاّق البشر[١]

وقال شاعرهم معلناً زوال دولة «أهل البدع» مؤذناً بانفراط عقد «حزب إبليس» :

ذهبت دولة أصحاب البدع   ووَهَى حبلهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم   حزب إبليس الذى كان جمع
هل لهم يا قوم فى بدعتهم   من فقيه أو إمام يُتّبع . . ؟
مثل سفيان أخى الثور الذى   علّم الناس دقيقات الورع
أو سليمان أخى التيم الذى   ترك النوم لهول المطّلع
أو فقيه الحرمين مالك   ذلك البحر الغزير المنتجع
أو فتى الإسلام؛ أعنى أحمداً   ذاك لو قارعه القرّا قرع
لم يخف سوطهم إذ خوّفوا   لا ولا سيفهم لمّا لمع . . ![٢]

تجلّى حقد الشعب وتبدّى كامن غيظه فى مناسبات كثيرة ؛ منها جنازة أحمد بن نصر التى مشى فيها جماهير العامة فى بغداد وصاروا يتمسحون بالنعش حتى إن المتوكل تخوف من اجتماع العامة وتجمهرهم على ذلك النحو فكتب إلى عامله يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة فى مثل هذا وشبهه[٣]. كذلك فعلوا فى جنازة ابن حنبل ؛ فإنه يقال إن خلقاً كثيراً مشوا فيها[٤]، وحدّث أحد الذين شهدوها قال إنه مكث طوال الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكن إلا بشق النفس لكثرة ازدحام الناس

(١) نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٨   (٢) المناقب ص ٣٥٨
(٣) الطبرى ج ١١ ص ٤٦ — ٤٧
(٤) المناقب ص ٤١٥ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٤

عليه . وهكذا تحولت تلك الجنازة إلى تظاهرة عظيمة أظهر القوم فيها التفجع على الإمام الراحل ، وطعنوا فى « أهل البدع » ولعنوهم ، ولزم بعضهم القبر ما يبغون مفارقته ، وباتوا عنده ، وجعل النساء يأتين إليه ، فاضطرت السلطة إلى أن ترسل حامية إلى ذلك الموضع منعاً لوقوع الفتنة (١) . يضاف إلى هذا أن أثر الحركة الرجعية ظهر فى شعر شعراء ذلك الزمان الذين اندفعوا يهجون المعتزلة ويسلقونهم بألسنة حداد . وكان غضبهم منصبًّا فى الدرجة الأولى على القاضى أحمد بن أبى دؤاد رأس المعتزلة والمسئول الأول عن أعمال المحنة . وقد تكون بعض الأشعار التى وصلتنا فى هجوه وهجو الاعتزال عموماً وضعت قبل الحركة الرجعية وكتمها أصحابها ثم أعلنوها عندما بدأت تلك الحركة . قال أبو العتاهية معنفاً ابن أبى دؤاد :

لو كنت فى الرأى منسوباً إلى رشد ... أو كان عزمك عزماً فيه توفيق
لكان فى الفقه شغل ـ لو قنعت به ـ ... عن أن تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك وأصل الدين يجمعهم ... ما كان فى الفرع لولا الجهل والمرق..؟! (٢)

وقال أحدهم يطعن فى نسبه :

إلى كم تجعل الأعراب طرًّا ... ذوى الأرحام منك بكل وادى
تضم على لصوصهم جناحاً ... لتثبت دعوة لك فى إيادِ
فأقسم إن رحمك فى إيادٍ ... كرحم بنى أمية من زياد (٣)

وأنشد آخر يهجوه وينسبه إلى الشحّ والبخل — مع أنه كان فى الجود غاية لا تدرك :

نكست الدين يا ابن أبى دؤاد ... فأصبح من أطاعك فى ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقاً ... أما لك عند ربك من معاد..؟
كلام الله أنزله بعلم ... وأنزله على خير العباد

---

(١) المناقب ص ٤١٨ (٢) الطبرى ج ١١ ص ٤٦
(٣) تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٩

ومن أمسى ببابك مستضيفاً   كمن حلّ الفلاة بغير زاد

لقد أظرفت يا ابن أبى دؤاد   بقولك : إننى رجل إيادى[1]

وكان على بن الجهم أكثر الشعراء عداوة للمعتزلة ، وكان هجاؤه لابن أبى دؤاد أمرّ وأعنف ما هجى به ذلك القاضى . قال ابن الجهم :

يا أحمد بن أبى دؤاد دعوة   بعثت عليك جنادلاً وحديداً

فسدت أمور الدين حين وليته   ورميته بأبى الوليد وليداً

لا محكماً جزلاً ولا مستظرفاً   كهلاً ولا متشبّباً محموداً

شرها إذا ذكر المكارم والعُلى   ذكر القلايا مبدياً ومعيداً

وإذا تربّع فى المجالس خلته   ضبعاً وخلت بنى أبيه قروداً

ما صبّحت بالخير عين أبصرت   تلك المناخر والثنايا السودا[2]

وقال يهجوه أيضاً ويظهر تشفيه منه وشماتته به لما أصابه من الفلج وما صار إليه من سوء الحال :

أفلت سعود نجومك ابن دؤاد   وبدت نحوسك فى جميع إياد

فرحت بمصرعك البرية كلها   من كان منها موقناً بمعاد

لم يبق منك سوى خيال لامع   فوق الفراش ممهّداً بوساد

وخبت لدى الخلفاء نار بعد ما   قد كنت تقدحها بكل زناد

أطفاك يا ابن أبى دؤاد ربنا   فجريت فى ميدان إخوة عاد

لم تخش من رب السماء عقوبة   فسننت كل ضلالة وفساد

كم من كريمة معشر أرملتها   ومحدّث أوثقت بالأقياد . . !

كم مجلس لله قد عطلته   كى لا يحدّث فيه بالإسناد

كم من مساجد قد منعت قضاتها   من أن يعدل شاهد برشاد

---

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣

(٢) الأغاني ج ٩ ص ١٠٧ ، وتاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

كم من مصابيح لها أطفأتها كيما تزلّ عن الطريق الهادى
إن الأسارى فى السجون تفرّجوا لما أتتك مراكب العوّاد
وغدا لمصرعك الطبيب فلم يجد لعلاج ما بك حيلة المرتاد
لا زال فالجك الذى بك دائماً وفجعت قبل الموت بالأولاد
وأبا الوليد رأيت فى أكتافه سوط الخليفة من يدى جلّاد
ورأيت رأسك فى الجسور منوطاً فوق الرءوس معلّماً بسواد . . ![1]

و بقدر ما كان استياء الخلق من المعتزلة شديداً ، كان سرورهم من المتوكل الذى نكب المعتزلة عظيماً ، فقد صاروا يعظمونه و يرفعون من شأنه ، وتوفروا للدعاء له ، وبالغوا فى الثناء عليه ، حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة ؛ أبو بكر يوم الردّة ، وعمر ابن عبد العزيز فى ردّ المظالم ، والمتوكل فى إحياء السنة[2] . ولذلك سمّى بعضهم المتوكل «محيي السنة »[3] ، وانبروا يمدحونه بالأشعار . فما قيل فيه هذه الأبيات لابن الجنّازة :

سقى الله منه بالخليفة جعفر خليفتنا بالسنة المتوكل
وجامع أهل الدين بعد تشتت وفارى رؤوس المارقين بمقصل
أطال لنا ربّ العباد بقاءه سليما من الأهواء غير مبدل
وبوّأه بالنصر للدين جنة يجاور فى روضاتها خير مرسل[4]

ترى ما هى الأسباب التى أدّت بالمعتزلة إلى هذه النهاية السيئة . . ؟ وما الذى جعلهم يهوون من ذروة العزّ وقمة المجد ، وجلب إليهم نقمة الشعب وسخطه حتى أصبح اسمهم مرادفاً للكفر ، مشفوعاً باللعن ، مقروناً بالتقبيح والتشنيع . . ؟ أول ما يلاحظ

---

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٥

(٢) المناقب ص ٣٥٦ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٥ — ٢١٦

(٣) كان المتوكل يكره الشيعة الرافضة أيضاً — (ابن الأثير ج ٧ ص ٦٥) — وقد اضطهدهم كما أنه اضطهد أهل الذمة وضيق عليهم — (الطبرى ج ١١ ص ٣٦) — فالأرجح أن يكون سمى لكل ذلك « محيي السنة » وليس لقضائه على المحنة وتنكره للمعتزلة فحسب .

(٤) المناقب ص ٤٣٢

فى هذا الصدد أن الدهر قلب لهم ظهر المجن منذ بدأ المماليك الأتراك يتقوون ويسيطرون على شئون الدولة العباسية . أولئك المماليك الذين جاء بهم المعتصم ليكونوا حرساً له ، وبنى لهم مدينة سامرّا ليمنع تحككهم بالناس ويحول دون إيذائهم للرعية . فلم يمض طويل زمن حتى اتسع نفوذهم وقوى سلطانهم فأقدموا على قتل المتوكل ووضعوا ابنه المنتصر مكانه(1) ، حتى لقد أصبح الخلفاء بعد المتوكل ألعوبة فى أيديهم ، يعيشون تحت رحمتهم ويستجدون رضاهم . وكان المماليك الأتراك جنوداً خشنين ليست لهم ثقافة سابقة ، لا يتقنون غير الفروسية ، ولا يستهويهم غير أعمال القتال وأحاديث النضال ، ولا يبغون من الحياة بعد ذلك سوى أن يتنعموا بأطايبها وينغمسوا فى مسراتها وملاذها . ومن كانت تلك حالهم وذاك ماضيهم لا يدركون حرية الفكر ولا تروق لهم مسائل الفلسفة والجدل ، ولا يطيقون صبراً على الخلافات الدينية والمنازعات الفكرية ، فلايستبعد أن يكونوا تبرموا بذلك كله ، وكان لهم يد فى وضع حدٍّ له ، ولا سيما أن المتوكل الذى ضرب المعتزلة ورجع إلى السنة كان أول خليفة وقع تحت سيطرتهم واشتدّ فى زمنه ساعدهم .

ثم إن المعتزلة كانوا قصيرى النظر عديمى الحنكة ، أثاروا بقلة تبصرهم وسوء تصرفهم عامة الشعب ، وألّبوا عليهم جمهور الأمة . فعلوا ذلك بطرق شتى . منها أنهم استفزوا رجال الحديث أولا بالنيل منهم ورميهم بالكذب والتزوير ، وثانياً بقطع أسباب رزقهم . فإن المحدثين إنما كانوا يعيشون على تدريس الحديث ، وعلى الأعطيات التى كانوا يتناولونها إما من بيت المال أو من كبراء الأمة ؛ فلما منعهم المعتزلة من تدريسه وقطعوا عنهم أعطياتهم ، وهاجموا الحديث نفسه ، ولم يعتبروا أكثره ، أدركوا أن المعتزلة إن استمروا على هذه الخطة ونجحوا فيها فسيجىء يوم يهمل فيه الحديث ولا يبقى لرواته لزوم ولا قيمة ، فيفقدون مركزهم وتنسد سبل العيش فى وجوههم . ولهذا أصبح المحدثون ألدّ أعداء الاعتزال ، ولم يدخروا وسعاً ولا مجهوداً فى مقاومته . كذلك تحامل

(1) الطبرى ج ١١ ص ٦٢ — ٦٠

المعتزلة على أئمة الصحابة فلم يرعوا لهم ذمة ولا حفظوا لهم حرمة ، فأسخطوا المتدينين من المسلمين وأغضبوهم . وتعمقوا فى درس الفلسفة فتطرفوا فى عقائدهم وأقوالهم وأدخلوا إلى الإسلام مسائل رآها المسلمون بعيدة عن روحه متنافرة مع عقيدته ، فثارت ريبتهم فى سلامة عقيدة المعتزلة وصحة إيمانهم ، ورأوا فيهم سوء القصد والسعى إلى هدم أركان الدين . ولم يقف المعتزلة عند هذا الحد ، بل تعدوه إلى ما هو أعظم شراً وأكبر خطرا . فإنهم وقد آمنوا أنهم وحدهم على صواب وأن غيرهم على خطأ ، راحوا يزدرون من يخالفهم فى الرأى من أهل السنة ويدعونهم « الحشوية »[1]. ثم تمادوا فى ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم، ولا سيما المردار الذى غالى فى تكفير غيره فوضع — على ما يروى ابن الروندى — كتاباً فى القدر والتشبيه أكفر فيه أهل الأرض[2]. وكان الفوطى يجوّز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه ، ويبيح أخذ أموالهم سرقة وغصباً ، واستباحة دمائهم لاعتقاده كفرهم[3]. ولما أحضر ابن حنبل للامتحان قال أحد الحاضرين : يا أمير المؤمنين دمه فى عنقى . . ![4] وقال ابن أبى دؤاد : يا أمير المؤمنين هو والله ضال مضل مبتدع . . ![5] وقال ابن سماعة : يا أمير المؤمنين اضرب عنقه ودمه فى رقبتى . . ![6] وأخيراً كان من أمر المعتزلة ما رأيناه من إعلان المحنة التى اشتدّ خطرها وامتدّ أذاها . . . المحنة التى قضت محاكمها بالقتل على كثيرين وعذبت كثيرين ، وألقت فى ظلمات السجون بالأبرياء الذين قضوا فيها منسيين . . !

والمعتزلة فى كل ذلك تردّوا فى الخطأ وركبوا متن الشطط . فإنهم بتكفيرهم أهل السنة شجعوهم بدورهم على تكفيرهم . ليس من ينكر أن أهل السنة كانوا قديماً يذمون القدرية ويضطهدونهم . ألم يرجع مالك بن أنس (+ ١٧٩ هـ . = ٧٩٥ م .)

---

(١) شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١ (٢) الانتصار ص ٦٨

(٣) الانتصار ص ٦٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٤) المناقب ص ٣٢٧ (٥) المناقب ص ٣٢٢

(٦) المناقب ص ٣٤٠

وفقهاء المدينة والشافعى (+ ٢٠٤ هـ. = ٨١٩ م.) فى كتابه «القياس» عن قبول شهادة المعتزلى..؟ ألم يرم القاضى أبو يوسف (+ ١٩٢ هـ. = ٨٠٧ م.) المعتزلة بالزندقة..؟ ألم يوصِ محمد بن الحسن من صلّى خلف المعتزلى باعادة صلاته..؟[١] ألم يطرد الأصمعى (+ ٢١٦ هـ. = ٨٣١ م.) الجاحظ عن مجلسه ويقنّعه بنعله ويقل له: نعم قناع القدرى النعل..؟![٢] ولكن ذلك الموقف السيء الذى وقفه المعتزلة فى أيام دولتهم جعل أهل السنة يتمادون فى مهاجمتهم وتكفيرهم. فإنا لنجد كتّاب السنة الذين أدركوا دولة المعتزلة أو عاشوا بعدها أقسى حكما فى المعتزلة من الكتّاب الأقدمين وأكثر تضليلا لهم، ولا سيما لمن قال بخلق القرآن وهى المسألة التى تعرضوا للمحنة بسببها. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول القرآن مخلوق فقال: كافر. قال: فابن أبى دؤاد..؟ قال: كافر بالله العظيم..![٣] وكان سليمان ابن داود الهاشمى يقول: من قال القرآن مخلوق فهو كافر[٤]. وروى عن محمد بن يحيي أنه قال: من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه امرأته، يستتاب فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه وجعل ماله فيئاً بين المسلمين ولم يدفن فى مقابرهم[٥]. وزاد البغدادى على قول محمد بن الحسن أن المعتزلى لا يجوز الصلاة عليه[٦]، وقال فى هشام الفوطى وأصحابه إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله تعالى القربة والزلفى[٧].

أما خطؤهم فى المحنة فله وجوه عديدة. أهمها أنهم خالفوا مبادئهم وهدموا أعظم ركن من أركان مذهبهم؛ لأن المعتزلة إذا كانوا قد اشتهروا بشيء فإنما بقولهم بحرية الفرد فى اختيار أفعاله ودفاعهم عن تلك الحرية. إنهم احترموا العقل البشرى، وجعلوا

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥٦
(٢) أصول الدين ص ٣١٦
(٣) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣
(٤) بغية المرتاد ص ٦٨
(٥) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠١
(٦) أصول الدين ص ٣٤٢
(٧) الفرق بين الفرق ص ١٥١

الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً ، وقالوا باستقلاله فى العمل ، وحملوه تبعة تصرفاته ، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعونه إلى عقيدة معينة من عقائدهم ، فلما أعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضا ، فناقضوا بذلك أنفسهم ، وعارضوا تعاليمهم ، وأظهروا أنهم لا يفهمون الحرية فهماً صحيحاً ولا يقدرون العقل حق قدره ؛ لأنه إذا كان من حرية الرأى أن يدين المعتزلى بخلق القرآن وغير خلق القرآن من المسائل ، فهل من الحرية فى شىء أن يفرضها على الناس قوة واقتدارا . . ؟ ! ولا بد هنا من تحديد مدى مسئولية المعتزلة عن المحنة . قد لا نكون منصفين للمعتزلة إذا حسبنا المحنة من عملهم وحدهم ، و إذا نسبنا الاضطهادات التى نتجت عن المحنة والتى قام بها المأمون وخليفتاه المعتصم والواثق إلى تأثيرهم وحدهم . لا جرم أن المعتزلة كانوا العامل الأكبر فيها والمحرضين عليها ، ولكن شيئاً غير قليل من تلك المسئولية يرجع إلى استبداد الخلفاء الذين حكموا رأيهم فى هذه المسألة ولم يطيقوا رؤية أحد من الشعب يعاندهم فيها و يخالفهم. وشىء آخر؛ وهو أن استياء أهل السنة من المعتزلة الذين بدلوا عقائدهم وابتعدوا عن أصول دينهم كان عظيما قبل المحنة . أما وقد أعلنوا المحنة وأرادوا أن يبدلوا السرائر و يتحكموا فى الضمائر ، فإن الناس تمردوا عليهم وصاروا يمعنون فى مخالفتهم والنكاية بهم ؛ جرّأهم على ذلك ما رأوه من ثبات الإمام أحمد على مبدئه وصلابته فى عقيدته رغم أن المعتصم أذاقه صنوف العذاب : تركه فى ظلمات السجن مكبلاً بالحديد أمداً طويلا ، وضربه بالسياط حتى اختلط لحمه بدمه ، وجعله يعانى المصائب و يعاين الموت ، فما وَهَنَ ولا لانت قناته . . ! أما الوجه الأخير من خطأ المعتزلة فى إعلان المحنة فهو أنهم جعلوا من الإمام ابن حنبل مثلاً عالياً للبطولة . ورمزاً للهدى ، وشعلة من شعلات الدين والإيمان . لقد رفعوه فى نظر العامة إلى مصاف الأولياء ، فأخذوا يتبركون به و يتمسحون بقبره ، وأثاروا عطف الناس عليه ، وضاعفوا محبتهم له ، فالتفوا حوله ، واندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم . وقد يكون فى الشعر الذى قيل فى مدح الإمام فى ذلك الوقت ما يعكس لنا صورة صادقة عن الشعور الذى كان يكنه الناس له والمقام الرفيع الذى يضعونه فيه . قال عبد الله بن محمد الأنصارى يرثيه:

وإمامي القــوّام لله الذى	دفنوا حميد الشان فى بغدان
هانت عليه نفسه فى دينه	ففدى الإمامُ الدينَ بالجثمان
لله ما لقى ابن حنبل صابراً	عزماً وتبصرة بلا أعــوان
أنا حنبلى ما حييت فإن أمت	فوصيتى ذا كم إلى إخــوانى[1]

ورثاه جعفر بن أحمد السرّاج فقال :

فلله رب النــاس مذهب أحمد	فإن عليه ما حييت مُعوّلى
دعوه إلى خلق القرآن كما دعوا	سـواه فلم يسـمع ولم يتأوّل
ولا ردّه ضرب السياط وسجنه	عن السنة الغرّاء والمذهب الجلى
ولمّا يزدهم والسـياط تنوشه	فشلت يمين الضارب المتبتل
فمن مبلغ أصحابه أننى به	أفاخر أهل العلم فى كل محفل .. ؟[2]

لا ريب أن الرجعية كانت متأصلة فى نفوس العامة ، متحكمة فى كثير من العلماء الذين كانوا لا يرغبون فى مخالفة السلف فى شيء . لكن المعتزلة مسئولون عن بعثها من مرقدها والنفخ فى نارها . فالمعتزلة بامتحانهم النـاس فى خلق القرآن قد خالفوا مبادئهم أولاً ، وقووا النزعة الرجعية فى الأمة وأثاروا فيها روح التعصب ثانياً ، فبدأوا يسقطون أدبياً ومادياً ، وبذلك كانوا كمن سعى إلى حتفه بظلفه وحفر رمسه بيده ..!

٢ — **المعتزلة من الحركة الرجعية إلى ظهور الأشعرية** : (٢٣٧—٣٠٠ هـ . = ٨٥١—٩١٢ م .)

لا جرم أن المعتزلة وجدوا أنفسهم بعد السنة ٢٣٧ هـ . فى ظروف سيئة ، ولا جرم أيضاً أنه مرّت عليهم أوقات عصيبة . فإن السلطة الحكومية التى كانت أداة طيّعة لهم أصبحت سيفاً مصلتاً فوق رقابهم ، وشبحاً مرعباً يلاحقهم . . وأعداؤهم الذين كانوا لا يجسرون أن يرفعوا أصواتهم ، والذين لاقوا على أيديهم الهوان وذاقوا

---

(١) المناقب ص ٤٣٣

(٢) المناقب ص ٤٣٢

من المحنة الأمرين ، وقد أبصروا ما حلّ بالمعتزلة من النكال وما صاروا إليه من سوء الحال ، اهتبلوا الفرصة المؤاتيـة فهاجموهم من كل ناحيـة ، وكالوا لهم ضربات شديدة قاسية ، يريدون بذلك أن يقضوا عليهم ويشفوا بلابل صدورهم منهم . فوقف المعتزلة مشدوهين حيارى أمام تلك القوى الهائلة المتألبـة عليهم لا يدرون ما يعملون . . ! أيسعون إلى اتقاء غضب السلطة أم يستجلبون رضاها ، أم يردون لطمات الحنـابلة والرافضة بمثلها ، أم يجابهون الرأى العام الناقم عليهم المعادى لهم . . ؟ ! لقد تضافرت تلك القوى على المعتزلة واصطلحت ، فكان أصحاب الحديث يستعدون السلطة عليهم ويحرضونها ، وصار أهل السنة والرافضة ، على بعد ما بينهم ، يتعاونون على الاعتزال عدوّهم المشترك . وليس أدلّ على ذلك من أن كتاب السنة كالبغدادى والشهرستانى كانوا فى ردّهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً على كتب الرافضة ويقتبسون منها ولا سيما كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الروندى .

بيد أن تلك القوى ، على عظمها وخطورتها ، ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضى على المعتزلة لو أنهـا وجدت أمامها خصماً قوياً متحد الـكلمة متضامناً داخلياً . إن الضربات التى انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوى الدعائم متين الجدران ، بل على هيكل مفكك الأجزاء واهى الأركان ، فكان أثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى . وأقصد بذلك الحركة الانفصالية التى ظهرت بين صفوف المعتزلة ، ورافقتهم منذ نشأتهم ، وتفاقم خطرها بعد نكبتهم على يد المتوكل ، فكانت من أهم الأسباب التى أضعفتهم وقضت عليهم .

كان لتلك الحركة الانفصاليـة سببان أحدهما قديم والآخر متأخر . أما السبب القديم فيرجع إلى احترام المعتزلة للعقل وقولهم بحرية الإرادة والرأى . ومعلوم أن حرية الرأى تؤدى إلى التشعب فى الرأى وإلى تعدد مسائل الخلاف تماماً كما حصل للبروتستنت الذين انفصلوا عن الـكنيسة اللاتينية البابوية ، فإنهم — لإيمانهم بالرأى وقولهم بحرية المرء فى تكوين العقيدة التى يريدها واتباع المذهب الذى يحلو له —

انقسموا إلى عشرات الفرق على حين لا تزال الكنيسة البابوية التي انشعبوا عنها محافظة على وحدتها إلى يومنا هـذا . كذلك المعتزلة ، نشأت بينهم اختلافات كثيرة ، وأدلى كل واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد والعدل ، وتحمسوا لخلافاتهم الفرعية حماسة لا تقل عن تحمسهم للعقائد الأصلية ، فافترقوا إلى عدد من الفرق بلغ كما ذكرنا اثنتين وعشرين فرقة ، كما انقسموا جغرافياً إلى قسمين عظيمين هما مدرستا بغـداد والبصرة . واشتد الجـدل والحوار بين رجال تينك المدرستين وأتباع هاتيك الفرق ، حتى لقد عيّرهم ابن قتيبة بذلك واتخذ منه حجة في انتقادهم فقال إن المعتزلة أشدّ الناس اختلافاً ، لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين ، بخلاف أهل السـنة والحديث الذين يجمعون كلهم على أصول واحدة[1] . لست أرمي بهذا إلى الانتقاص من قدر الحرية الفكرية ، فإني لأعتقـد بوجوب انطلاق العقل من القيود ، وأرى أن حرية الفكر من مستلزمات التقدم والرقي ، ولكن المعتزلة اتخذوا حريتهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسئولية التي تتطلبها هـذه الحرية ، ودون أن يضعوا لها حدًّا تقف عنده .

ولم يقتصر الأمر بين رجال الاعتزال على الجدل والمناظرة بل تعدّاه إلى التكفير في أمور الخلاف ؛ فكان المعتزلة البصريون يكفرون البغداديين ، والبغداديون يكفرون البصريين[2] . وكانت فرق المعتزلة المختلفـة تتراشق التكفير وتضع في ذلك الكتب الطوال . وقد روى البغدادي أمثلة كثيرة لتكفير المعتزلة بعضهم لبعض ؛ منها أن أبا الهذيل العـلاّف كفّر تلميذه النظام في كتابه « الردّ على النظـام » وفي كتبه عليه في الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ ، كما كفره جعفر بن حرب في إبطاله الجزء الذي لا يتجزأ ، والجبائي في قوله بالمتولدات ، والإسكافي الذي وضع كتاباً كفره فيه

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٧ ، ١٩ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٧

في اعتقادي أن كثرة تكفير الفرق الإسلامية بعضها بعضاً أفقد كلمة « التكفير » معناها الأصلي وقلل من تأثيرها فأصبحت لا تعني الخروج من الإسلام .

فى أكثر مذاهبه[1]. ووضع جعفر بن حرب كتاباً دعاه « توبيخ أبى الهذيل » كفر فيه أستاذه وقال إن أقواله تجرّ إلى قول الدهرية. وألّف المردار كتاباً كبيراً فى فضائح أبى الهذيل، ورد الجبائى أيضاً على أبى الهذيل وكفره فى المخلوق[2]. ووضع الكعبى كتاباً كفر فيه أستاذه الخياط وسائر المعتزلة لنفيهم الحجة فى أخبار الآحاد[3]. وكان المعتزلة يكفرون عبد السلام الجبائى على قوله فى العقوبة[4]، والإسكافى لقوله إن الله تعالى يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء[5]، و بشر بن المعتمر لقوله باللطف[6]. وذكر البغدادى أن سبعة من كبار المعتزلة اجتمعوا فى مجلس وتكلموا فى قدرة الله تعالى على الظلم وتجادلوا وتفرقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم[7]

وروى عن ابن الروندى أن كثيرين من المعتزلة يكفرون النظام و بشراً وجعفر بن مبشر لقولهم فى القرآن إن الناس لم يسمعوه على الحقيقة، و إن ما فى المصاحف ليس بكلام الله إلاّ على المجاز[8].

هكذا جرّ القول بالرأى المعتزلة إلى التفرقة والخلاف، ثم إلى التكفير حتى كفر الأستاذ تلميذه، والتلميذ أستاذه، ووضعوا فى ذلك الكتب وتكبدوا المشقات. ثم أخذ ينفصل عن المعتزلة بعض رجالهم وأنصارهم. وأول من انفصل عنهم بشار ابن برد الشاعر (+ ١٦٨ هـ. = ٧٨٤ م.)؛ فقد كان بشار من أصحاب واصل ابن عطاء، وكان كثير المدح له، ثم خالفه فى تفضيل النار على الطين، وصار يهجوه ويقول:

مالى أشايع غزّالاً له عنق
كنقنق[9] الدو[10] إن ولّى و إن مثلا..؟[11]

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٢
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٥
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٧١
(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٥
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٤١ — ١٤٢
(٧) الفرق بين الفرق ص ١٨٠ — ١٨١
(٨) الانتصار ص ٨٢
(٩) النقنق : هو الظليم أى ذكر النعام.
(١٠) الدو : الفلاة.
(١١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨

وانشق عنهم بعد ذلك فضل الحذاء. وبحسب قول الخياط كان الحذاء معتزلياً نظامياً إلى أن خلّط وترك الحق فنفاه المعتزلة عنهم وطردوه من مجالسهم. ثم خالفهم ابن حائط وتطرف فى أقواله فنفوه أيضاً. وكانوا شديدين عليه حتى إنهم أخبروا الواثق بإلحاده فأمر ابن أبى دؤاد أن ينظر فى أمره ويقيم حكم الله فيه، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شىء من ذلك[1]. وحكى الأصفهانى فى أخبار سعيد ابن حميد البغدادى الكاتب الشاعر المشهور أن أباه كان وجهاً من وجوه المعتزلة فخالف أحمد بن أبى دؤاد فى بعض مذهبه فأغرى به المعتصم وقال: إنه شعوبى زنديق، فحبسه مدة طويلة، ثم بانت له براءته فخلّى سبيله. فصار يهجو ابن أبى دؤاد ويطعن فى نسبه:

لقد أصبحت تنسب فى إياد ... بأن يكنى أبوك أبا دؤاد

فلو كان اسمه عمرو بن معدى ... دعيت إلى زبيد أو مراد

لئن أفسدت بالتخويف عيشى ... لما أصلحت عيشك فى إياد

وإن تك قد أصبت طريف مال ... فبخلك باليسير من التلاد[2]

يتضح لنا مما تقدم أن بذور الشقاق والخلاف كانت موجودة بين صفوف المعتزلة قبل الحركة الرجعية. لكن أثرها كان خفيفاً لأن القوم كانت تسندهم السلطة ويدين بمذهبهم الخليفة. فكان الخوف من بطش السلطان وعقابه، وكان الحكم وما يجره من المنافع والمغانم رابطين يربطان رجال الاعتزال علاوة على رابطة العقائد المشتركة. فلما قامت الحركة الرجعية، وزالت سلطة المعتزلة السياسية، وتعرضوا لهجات الخصوم، اشتدت الحركة الانفصالية، وخرج على المعتزلة بعض رجالهم كأبى عيسى الورّاق (+ ٢٤٧ هـ. = ٨٦١ م.) الذى تركهم وانضم إلى أعدائهم الرافضة[3]، وأبى الحسين أحمد بن الروندى (٢١٥ — ٢٩٨ هـ. = ٨٣٠ — ٩١٠ م)[4]

---

(١) الانتصار ص ١٤٩ (٢) الأغانى ج ١٧ ص ٢

(٣) الانتصار ص ١٥٢

(٤) راجع تحقيق تاريخ ابن الروندى نيبرج فى مقدمة الانتصار ص ٤٣

الذى انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب « الإمامة » ، وتقرّب إليهم بالطعن فى المعتزلة[1] . ويرى صاحب الوفيات فى ابن الروندى أنه كان من علماء الكلام ، وكانت له مع كثيرمن متكلمى عصره مجالس ومناظرات[2] . ونقل العباسى عن كتاب « محاسن خراسان » لأبى القاسم الكعبى المعتزلى أن ابن الروندى لم يكن فى زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله[3] . ولذلك كان عليماً بعقائد المعتزلة مطّلعاً على دخائلهم ، فراح يهاجمهم بعنف وشدة ، ويظهر معايبهم وفضائحهم بصورة لم تتأتّ لأحد إلاّ للأشعرى من بعده .

وقد أدرك المعتزلة الخطر الذى يتهددهم ، ورأوا المستقبل القاتم الذى ينتظرهم ، فانبروا يذبون عن حياضهم ويدافعون عن أعراضهم . ووضع لهم الجاحظ (+ ٢٥٥ هـ .) رئيسهم فى ذلك الوقت كتاب « فضيلة المعتزلة » . وقد ضاع هذا الكتاب ، ولكنى أظن أن الفصل الذى يدافع فيه الجاحظ عن الاعتزال والذى أورده الإمام عبيد الله ابن حسان فى كتابه « الفصول المختارة » [4] الذى جمعه من كتب الجاحظ المختلفة إنما هو قطعة من كتاب « فضيلة المعتزلة » الضائع . فى هذا الفصل يحتج الجاحظ لخلق القرآن ويحاول أن يبرر عمل المعتزلة فى امتحان مخالفيهم وتكفيرهم فيقول : « وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم نمتحن إلا أهل التهمة [5] » . ويظهر أن الجاحظ لم يكتف فى كتابه بالتزام خطة الدفاع بل عمد إلى الهجوم . يرى ذلك نيبرج فيقول إن الجاحظ لم يرم إلى الثناء على المعتزلة وعدّ فضائلهم فحسب بل قصد إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو مبين من جدول أبواب الكتاب الذى نقله الخياط فى كتاب الانتصار (ص ١٠٣ — ١٠٤) ضمن

---

(١) الانتصار ص ١٠١ — ١٠٢ (٢) الوفيات ج ١ ص ٣٨

(٣) معاهد التنصيص ج ١ ص ٧٦ — ٧٧

(٤) الفصول المختارة ج ٢ ص ١١٧ — ١٤١

(٥) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٣١

كلام ابن الروندى ، وكما يلوح من مناقشة بين الخياط و بين ابن الروندى[1]. ولما كان الجاحظ كاتباً أديباً قوىّ الحجة متين الأسلوب ، فلا بد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيراً ، ولذلك هبّ الرافضة يردون عليه و يفندون ما جاء فيه و يطعنون فى الاعتزال . وكان أهمّ تلك الردود كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الروندى الذى أصبح كما ذكرنا من أنصار الرفض . و يعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الروندى وضع كتابه هذا وشتم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة[2]. وقد تدرع الخياط (+ ٣٠٠ هـ .) للدفاع عن مدرسته وأصحابه فوضع كتاب « الانتصار » الذى يردّ فيه تهم ابن الروندى و ينتصر للمعتزلة و يظهر فضلهم فى الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمايتهم لمبدإ التوحيد[3].

ومع ذلك فإن المعتزلة كانوا قد بلغوا درجة من الضعف والانحلال لا يرجى لهم معها بعث ولا قوة . والدليل أن دفاع الجاحظ والخياط عنهم لم يفدهم كثيرا ، فقد استمرو على خلافاتهم التى قويت واستحكمت حتى تطرقت إلى أفراد العائلة الواحدة . يروون أن أبا على الجبائى (+ ٣٠٣ هـ .) وولده أبا هاشم (+ ٣٢١ هـ .) اختلفا على عدة مسائل أوردها الشهرستانى[4]، وكثر الجدال بين الأب و بين ابنه فيها ، وهما اللذان مثلا آخر دور من أدوار المعتزلة فى البصرة . ويحاول الإمام ابن المرتضى أن يقلّل من شأن هذا الخلاف بينهما ، فيرد على الذين يرون فيه انقساماً فى صفوف المعتزلة بقوله إن مخالفة التابع للمتبوع فى دقيق الفروع ليس بمستنكر ؛ فقد خالف أبا حنيفة أصحابه ، وخالف أبو على الجبائى أبا الهذيل والشحّام . و يدعم الإمام قوله بالأبيات التالية لأبى الحسن الكرخى :

يقولون بين أبى هاشم ... و بين أبيه خلاف كبير

---

(١) مقدمة الانتصار ص ٢٣ — ٢٤ (٢) الانتصار ص ١٤٢

(٣) الانتصار ص ١٧ ، ٢٣ ، ١٥٤ ، ١٧٣

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ — ٨٨

فقلت وهل ذاك من ضائر | وهل كان ذلك مما يضير ؟
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا | لبحر تضايق عنه البحور
وإن أبا هاشم تلوه | إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلا | م كلام خفى وعلم غزير[1]

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التى أذهلت المعتزلة طويلا ، وزلزلت كيانهم ، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً ، وهى أيضاً منبعثة من داخل الاعتزال ، ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم ، وفيها دليل واضح على ما سبق أن أشرت إليه من أن العوامل الخارجية ما كانت لتكفى وحدها ، مهما بلغت قوتها ، لإسقاط المعتزلة لو أنهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين . فالمعتزلة عملوا في سقوطهم بأيديهم ، وساهموا فى النهاية التى صاروا إليها بطرق مختلفة أحسب أننا وقفنا على أكثرها وقلنا إن الخلاف بينهم كان واحداً منها إن لم يكن أشدها خطراً وأسوأها أثراً . أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠—٣٣٠ هـ . = ٨٧٣—٩٤١ م .) أحد رجالهم وأئمتهم الذى خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الروندى من قبل .

نشأ الأشعرى فى بيت زوج أمه أبى على الجبائى ، فكان ربيبه وتلميذه . فقد رباه الجبائى وعلمه الكلام حتى تخرج فيه ، فاقتدى برأيه فى الاعتزال وصار من أئمة المعتزلة فى وقته[2] . ثم عرض له ما جعله يتنكر لهم ويخرج عليهم ويوقف جهوده على تفنيد أقوالهم ، وذلك نحو السنة (٣٠٠ هـ . = ٩١٢ م .)[3] . فقد رقى الأشعرى

---

(١) المنية والأمل ص ٥٥ — ٥٦ (٢) الخطط ج ٤ ص ١٨٦

(٣) السنة (٣٠٠ هـ .) ذات أهمية عظيمة فى تاريخ الاعتزال ، لا تقل عن أهمية السنة (٢٣٧ هـ .) . والذى حملنى على تحديد خروج الأشعرى عن المعتزلة فى تلك السنة هو أن الأشعرى ولد سنة (٢٦٠ هـ .) — (الوفيات ج ١ ص ٤٦٤) — ويقول ابن الجوزى إن الأشعرى صحب المعتزلة أربعين سنة — (المنتظم ج ٦ ص ٣٣٣) — فيكون خروجه عليهم بحسب ذلك قد وقع سنة (٣٠٠ هـ .) . ويؤيد هذا القول ما يذكره ابن خلكان من أن أبا على الجبائى توفى سنة (٣٠٣ هـ .) — (الوفيات ج ١ ص ٦٨٦) .

في يوم جمعة كرسياً بجامع البصرة ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي . أنا فلان بن فلان . كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله لا تراه الأبصار ، وإن أفعال الشر أنا فاعلها . وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم (١) .

كان الأشعرى شديد الكره للاعتزال كثير الاندفاع فى مقاومته . مات وهو يلعن المعتزلة (٢) ، ولاحق أستاذه الجبائى حتى قطّعه أوحش تقطيع فعظمت الوحشة بينهما (٣) . وقد ذكر صاحب الوفيات إحدى المناظرات التى جرت بين الرجلين فى الأصلح ، وهى المناظرة التى انقطع فيها الجبائى ، وظهر منها فساد قاعدة الأصلح التى كان المعتزلة يدينون بها ، وهذا نصّها :

الأشعرى : ثلاثة إخوة كان أحدهم مؤمناً برّاً تقياً ، والثانى كان كافراً فاسقاً شقياً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا فكيف حالهم . . ؟

الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة .

الأشعرى : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له . . ؟

الجبائى : لا ، لأنه يقال له إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

الأشعرى : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس منى فإنك ما أبقيتنى ولا أقدرتنى على الطاعة ..؟

الجبائى : يقول البارى جلّ وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيتُ مصلحتك .

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٤٦٤ ، والمختصر ج ٤ ص ١٨٦

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٧ (٣) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦

الأشعرى . فلو قال الاخ الكافر : يا إله العالمين كما علمتَ حاله فقد علمت حالى ، فلِمَ راعيت مصلحته دونى ..؟

الجبائى : إنك مجنون ..![1]

بقى أن نعرف لماذا كان انشقاق الأشعرى عن المعتزلة نقطة فاصلة فى تاريخهم ، وضربة محكمة أصابت شاكلتهم . لا ريب أن الأشعرى صدق وعده ، فأخذ يردّ على المعتزلة ويظهر فضائحهم ، كما يتضح من كتبه ولا سيما كتابى الإبانة والمقالات ، ولا غرابة فى ذلك لأنه كان واحداً من كبرائهم ، وقد صحبهم أربعين عاماً فوقف على دخائلهم وأتقن طرقهم فى الجدل فعرف كيف يدحض أقوالهم . ولكن هل كان هذا كل ما فعله الأشعرى . . ؟ وهل كان خطره على المعتزلة آتياً من ردوده عليهم وحدها . . ؟ لست أعتقد ذلك ، فقد سبق الأشعرى كثيرون انفصلوا عن المعتزلة وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانهم ، أهمهم ابن الروندى الذى ذكرنا أنه لم يكن أحذق منه فى علم الكلام فى وقته ، والذى رأينا أنه لم يدّخر جهداً فى مهاجمة المعتزلة والكيد لهم . فلماذا كان خطر الأشعرى على المعتزلة أعظم من خطر غيره . . ؟ ولماذا استطاع أن ينجح فى ما فشل فيه غيره .. ؟ إن لذلك — على ما أرى — سببين اثنين ؛ هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعرى إما تطرفوا فى أقوالهم وخلّطوا كبشار بن برد ، وفضل الحذاء ، وابن حائط ، فلم يقبلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة ، وإما ارتموا فى أحضان الرافضة كأبى عيسى الوراق وابن الروندى ، وأهل السنة — كما نعلم — يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة . أما الأشعرى فإنه التجأ إلى أهل السنة ، وأعلن توبته ورجوعه إلى العقيدة السليمة وإلى أقوال السلف الصالح ، فوجد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآزروه . ثم إن الأشعرى اتخذ — كما سأشرح ذلك بالتفصيل فيما بعد — طريقاً وسطاً بين أهل السنة وبين أهل الاعتزال . فإن علماء السنة الأقدمين كانوا يتشبثون بالنقل ولا يقيمون

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥ — ٦٨٦

وزناً للعقل فى الأمور الدينية، ولا يقرون الجدل فيها أبداً. أما المعتزلة فقد ذهبوا بعيداً فى تقدير العقل والاعتماد عليه حتى أهملوا النقل، فتركوا الحديث، وتحاملوا على المحدثين وكذبوهم، وأوّلوا المتشابه من آى القرآن الكريم تأويلاً لم يقرهم أهل السنة عليه. فكانت الشقة بين الفريقين بعيدة، وكان من الضرورى تقريب وجهتى النظر وتوحيدهما فى مجرى واحد يرضى الجميع، وهذا هو ما فعله الأشعرى. فإنه تمسك بالمنقول وعمل به، واستعان بالعقل على إثبات ما جاء به النقل وتفسيره، لأن الأشعرية كما يقول الغزالى لا ترى معاندة بين الشرع المنقول و بين الحق المعقول[1]. فيكون الأشعرى قد وضع أسساً جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنة، فراقت للكثيرين من أعلام أهل السنة ومفكريهم واتبعوها لأنهم وجدوا فيها خير وسيلة للتخلص من النزاع الطويل بين الأثرية و بين المعتزلة. وهكذا تكونت مدرسة كلام جديدة من أهل السنة، فلم يبق لزوم للمتكلمين المتطرفين من المعتزلة. لأن المعتزلة إنما قاموا للدفاع عن عقيدة السنة والردّ على مخالفيها. بذلك فقط كانوا يبرّرون وجودهم، و به كانوا يفتخرون ويتبجحون فيقول أحدهم — الخياط — : وهل على الأرض أحد ردّ على الدهرية سوى المعتزلة..؟ وهل يُعرف أحد صحّح التوحيد وثبت القديم جلّ ذكره واحداً فى الحقيقة واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب سواهم..؟[2] أما وقد قام من بين أهل السنة متكلمون كفاةٌ قادرون على أن يتكفلوا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم، فلم يعد هناك ما يبرّر بقاء المعتزلة. لذلك بدأ الاعتزال يزول من بلاد أهل السنة والجماعة لزوال الأسباب التى دعت إلى ظهوره، ويذوب تدريجياً، حتى جاء زمن لم يبق فيها معتزلىّ واحد..!

٣ — المعتزلة تحت حكم البويهيين : (٣٣٤—٤٣٧ هـ .=٩٤٥—١٠٤٥ م .)

وجد المعتزلة أنفسهم بعد ظهور الأشعرية فى حال لا يحسدون عليها،.. ولا يستطيعون

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ (٢) الانتصار ص ١٧

أن يطمئنوا إليها . فبينا الرافضة ينهشونهم بشراهة ، والحنابلة ينشبون فيهم أظفارهم بلا شفقة ، إذا بالأشاعرة الذين كانوا أخبر من غيرهم بضروب القتال ، وأبصر بمواطن الضعف ، وأقدر على إصابة المقتل ، يطعنونهم من الظهر و يعلنون عليهم حر باً لا رأفة فيها ولا هوادة .. ! عرف المعتزلة أنهم إن داموا كذلك فستذهب حتماً ريحهم ويعفى أثرهم ، وأدركوا بنظرهم البعيد وفكرهم الثاقب أنه لم يعد لهم مكان بين أهل السنة . فعمدوا إلى مهادنة الرافضة الشيعة وسعوا إلى مصادقتهم . وهكذا بعد قرنين من الزمان قضاهما التشيع والاعتزال وهما يتصارعان صراع ماردٍ ورئبال ، ويقتتلان قتال موت أو حياة ، يعودان فيتصالحان ويتواخيان ، ويضربان صفحاً عمّا كان بينهما من حزازات وما لأحدهما عند الآخر من تارات . لقد ارتمى المعتزلة فى أحضان الرافضة ، دفعهم إلى ذلك حب البقاء ، وأغراهم به ما رأوه من انتقال السلطة إلى أيدى أمراء بنى بويه الفرس الشيعة سنة ٣٣٤ هـ ، فوجدوا فى الاتحاد مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة تشدّ أزرهم وتحافظ عليهم ، ولعلهم بمعونتها يستعيدون قوتهم الضائعة ويكيدون أعداءهم . والمعتزلة بعملهم هذا قد خالفوا مبدأهم للمرة الثانية وخرجوا على قواعدهم . ونحن ما زلنا نذكر أنهم خالفوا مبادئهم أول مرة باعلان المحنة ، فأصبحوا ، وهم الذين كانوا يفتخرون بنصرة حرية الرأى حرباً على حرية الرأى . وهذه هى المرة الثانية التى يخالفون فيها تلك المبادىء أيضاً . . . فبعد أن نصبوا أنفسهم للردّ على الرافضة ، وكانوا يتبجحون بمقاومتهم ، ويتيهون على أهل السنة بجهادهم ضدهم ، إذا بهم يضربون بذلك كله عرض الحائط ، فيرتمون فى أحضان أعداء الأمس ، ويتمسحون بعتباتهم ...! لقد ربح الاعتزال الشيعة ، ووجد له ملجأ بين صفوفها ، ومأوى تحت جناحها ، واستعاد شيئاً من قوته وسيطرته فى ظل البويهيين، ولكن ضاع إلى الأبد كل أمل فى إمكان التوفيق بينه و بين السنّة . وفى اعتقادى أن المعتزلة وأهل السنة كلاهما مسئول عن هذه النهاية المحزنة . . !

ولنا الآن أن نتساءل كيف تم هذا التغيير العجيب والانتقال المثير . . ؟ وكيف

أمكن جمع الرفض والاعتزال فى صعيد واحد وربطهما برباط تلك الصداقة الجديدة ..؟
إن الشيعة لم يبدأوا المعتزلة بالعدوان . وكيف يعادونهم وهم الذين كانوا يكرهون السنة ويكيدون لأهلها ويشغبون عليهم .. ؟ أفلا يرحبون بحركة الاعتزال التى كان فيها تصديع لوحدة أهل السنة وإثارة للخلاف بينهم .. ؟ ولكن المعتزلة هم الذين هاجموا الرافضة ، فاضطر هؤلاء إلى أن يدافعوا عن عرضهم ويردّوا عن أنفسهم ضربات أعدائهم . فإذا كان المعتزلة يكفون عن قتال الرافضة ، وينسون عداوتهم التاريخية لهم ، وينضمون فوق ذلك إليهم ، فأحرِ بالرافضة أن يستقبلوهم بالبشر والترحاب ، إنهم إذاً لا يتخلصون من شرهم فحسب ، بل يستفيدون من خبرتهم وجهودهم ، ويتخذون منهم أداة لمقاومة أهل السنة والنكاية بهم . يدل على صحة قولنا هذا ما رواه المقريزى من أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية فى العراق وخراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء ، وفشت كذلك مقالات الفرق الأخرى كالقرامطة والباطنية والكرامية والخوارج حتى ملأت الأرض ، فلم يبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلاّ وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق[1] . وهذا إن دلّ على شيء فعلى أن تلك الفرق كانت تجد من البويهيين تساهلا إن لم نقل تشجيعاً .

يضاف إلى ما تقدم أن تلك الصداقة خدمت مصلحة الرافضة ووافقت أغراضهم من نواحي أخرى كثيرة ؛ منها ما ذكره آدم متز من أن الشيعة حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلاميّ خاص بهم ، فاقتبسوا من المعتزلة أصول الكلام وأساليبه ، حتى إن ابن بابويه القمى ، أكبر علماء الشيعة فى القرن الرابع الهجرى، اتبع فى كتابه « العلل » طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء . ولذلك قال آدم متز إن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة[2] . ويؤيد قوله هذا

---

(١) الخطط ج ٤ ص ١٨٤

(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز ج ١ ص ١٠٢

ما أخبرنا به المقدسى من أنه نظر فى كتب الفاطميين الشيعة فى شمال أفريقيا فوجد أنهم يوافقون المعتزلة فى أكثر الأصول[1] ، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ فى كتابه « فضيلة المعتزلة » لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندى المعتزلى الأصل الذى وضع لهم كتاب « فضيحة المعتزلة » ثم إن الشيعة وجدوا فى بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم كإنكار النظام أن يكون إجماع المسلمين حجة ، وذهابه إلى أن الحجة فى قول الإمام المعصوم[2] ، وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلى بن أبى طالب كأبى جعفر الإسكافى الذى ذكره الخياط وعدّه من رؤساء متشيّعيهم[3] . وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبى سفيان ومن كان فى شقهما ، ومنهم من كان يفسّق عثمان ابن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن مبشر[4] . ويقول ابن الروندى إن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا إمامة علىٍّ زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم ، وأنهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم هذا من الإيمان وصاروا من أهل النار[5] .

وإذاً فقد كانت هناك روابط كثيرة تصلح لأن تُتَّخذ أساساً للتفاهم بين التشيع وبين الاعتزال ، وكانت تجمعهما المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة ، ويظهر لنا أن ذلك التفاهم قد تم فعلا ، وأنه لم يكن مجرد وهم أو خيال ، مما يذكره المقدسى (٣٣٦—٣٩١ هـ . = ٩٤٧ — ١٠٠٠ م .) الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى ، فقد قام برحلات واسعة فى العالم الإسلامى ، واطلع على أحواله وشئونه ، وكان دقيق الملاحظة ، فأعطانا صورة صادقة عن مشاهداته وملاحظاته ، يصحّ أن يعتمد عليها ويركن إليها . يقول المقدسى إنه وجد أكثر الشيعة فى بلاد العجم معتزلة ، وأكثر

(١) أحسن التقاسيم ص ٢٣٨

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ — ٢٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٤

(٣) الانتصار ص ١٠٠

(٤) الانتصار ص ٩٨

(٥) الانتصار ص ٩٩

فقهائهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال ، والأمير البويهى عضد الدولة (+ ٣٧٢ هـ .) يعمل على مذهب المعتزلة[١] . ووجد العوام فى الرىّ يتابعون الفقهاء فى خلق القرآن ، حتى لتقع العصبيات بينهم فى ذلك[٢] . وفى خوزستان معظم السكان معتزلة أيضاً[٣] ، وقد التقى فى رام هرمز إحدى مدن خوزستان بشيخ يدرس الكلام على مذاهب المعتزلة[٤] . أما شيعة عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة[٥] . ووجد فى العراق كثيرين من المعتزلة ولا سيما فى الشمال[٦] ، على حين لم يجد فى الشام إلاّ قليلين منهم وكانوا فى خفية[٧] ، ولم يعثر لهم فى الأندلس على أثر ، فقد كان أهل الأندلس جميعاً مالكيين ، وكانوا إذا وقعوا على معتزلى أو شيعى ربما قتلوه[٨] . فواضح من كل هذا أن المعتزلة كانوا أذلاّء مستضعفين فى البلاد التى غلب عليها أهل السنة ، وأنهم لم يكن لهم وجود ولا كيان إلاّ فى الجهات التى غلب عليها الشيعة كفارس والعراق واليمن .

روى الحافظ الذهبى أن الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة (٣٧٠ هـ . = ٩٨٠ م .) وتواخيا[٩] . وقال ابن قيّم إن المعتزلة كانت لهم شوكة فى زمن

---

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٣٩

قد يكون فى ما يذكره مسكويه من محبة عضد الدولة للعلم والنظر تعليل آخر لتقريبه المعتزلة ودخوله فى مذهبهم . فإنه روى أن عضد الدولة بسط الرسوم للعلماء والأدباء عامة ، وأفرد فى داره لأهل الخصوص والحكماء والفلاسفة موضعاً يقرب من مجلسه وهو الحجرة التى يختص بها الحجاب . فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامة . وأقام لهم رسوماً تصل إليهم وكرامات تتصل بهم ، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتاً ، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً ، ورغب الأحداث فى التأدب والشيوخ فى التأديب ، وانبعثت القرائح ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة ، وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت فى هذه الأبواب . (تجارب الأمم ج ٦ ص ٤٠٨)

(٢) أحسن التقاسيم ص ٣٩٥ ، ٣٩٦

(٣) أحسن التقاسيم ص ٤١٥

(٤) أحسن التقاسيم ص ٤١٣

(٥) أحسن التقاسيم ص ٩٦

(٦) أحسن التقاسيم ص ١٢٦ ، ١٣٢

(٧) أحسن التقاسيم ص ١٧٩

(٨) أحسن التقاسيم ص ٢٣٦

(٩) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٥

بنى بويه[1]. ولا ريب أن فى كل ما أوردته ما يفسّر قول ابن قيم ويؤيده . والواقع أن المعتزلة باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئاً كثيراً من قوتهم . فقد كانت لهم حلقات كبيرة يدرسون فيها أصولهم وقواعدهم دون معارضة ؛ كحلقة أبى الحسين محمد بن الطيب البصرى (+٤٣٦هـ.) فى بغداد[2]، وحلقة الحسن بن رجاء الدهان (+٤٤٧هـ.)[3]. واستمر كثيرون من المعتزلة يشغلون مراكز عالية فى القضاء كأبى محمد عبد الله بن معروف (+٣٨١هـ.) قاضى قضاة الدولة العباسية[4]، وعبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (+٤١٤ هـ.) قاضى قضاة الرى وأعمالها وأعظم شيوخ الاعتزال فى ذلك العصر بعد الصاحب بن عباد ، والمعتزلة يلقبونه قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على أحد سواه ولا يعنون به أحداً غيره[5]، وأبو الحسن على الماوردى (+ ٤٥٠ هـ.) أقضى القضاة[6]، وغيرهم[7]. ويظهر أن حوادث الماضى أفهمت المعتزلة ضرر الانقسام وأوقفتهم على سوء عاقبة التفرقة ، فنبذوا خلافاتهم القديمة وأصبحوا متضامنين متكاتفين حتى صار تكاتفهم فى القرن الرابع الهجرى مضرب المثل . فقد تمثل الخوارزمى « باعتداد المعتزلى بالمعتزلى » ، وقال إنه كاعتداد الشيعة بالوصى والإمامية بالمهدى[8]. وازداد تعصبهم لمذهبهم فصاروا يتظاهرون به ويفتخرون أمام مخالفيهم . فكان أبو بكر محمد الكندى المصرى (+ ٣٥٨ هـ.) يتكلم فى الاعتزال فى أسواق

---

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٨٣   (٢) شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٩

(٣) بغية الوعاة ص ٢٢٩

(٤) ابن الأثير ج ٩ ص ٦٤ ، وميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٦٤

(٥) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٣٥ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٢١٩ — ٢٢٠

(٦) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٣ — ٣٠٥

(٧) وردت أسماء معتزليين آخرين شغلوا مراكز فى القضاء منهم :
١ — على بن محمد التنوخى (+ ٣٤٢ هـ.) — ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٧
٢ — على بن سعيد الإسطخرى (+ ٤٠٤ هـ.) — ابن الأثير ج ٩ ص ١٧٢
٣ — على بن محمد العبدى (+ ٤٠٩ هـ.) — ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٣٨

(٨) رسائل الخوارزمى ص ٣٨

مصر[1]، وكان محمد بن وشاح الزينى (+ ٤٦٣هـ.) يقول: أنا معتزلى ابن معتزلى[2]. ويروى السبكى أن أبا يوسف عبد السلام القزوينى (٣٩٣ — ٤٨٨ هـ.) كان فخوراً بالاعتزال يتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقى الأشعرى فيقول لمن يستأذن عليه: قل أبو يوسف القزوينى المعتزلى![3] وليس هذا فحسب وإنما أخذ المعتزلة، حين شعروا بقوتهم، يدعون إلى مذهبهم ويبشرون به ويردّون على أعدائه. ذكروا أن أحمد بن يوسف البهلول (+ ٣٧٨ هـ.) كان داعية إلى الاعتزال[4]، وأن أبا مسلم محمد بن مِهْرايزد (+ ٤٥٩ هـ.) كان غالياً فيه[5]، وأن أبا الفتح منصور ابن محمد التميمى (+ ٤٤٢ هـ.) كان يصنف فى ذمّ الأشعرية[6].

على أن المعتزلة لم يصلوا فى ذلك العصر درجة من القوة يعتدّ بها ويحسب حسابها إلا فى مدة وزارة الصاحب بن عباد (٣٢٦—٣٨٥هـ.) لفخر الدولة البويهى. فقد استقل الصاحب بالوزارة ثمانية عشر عاماً (٣٦٧—٣٨٥هـ.=٩٧٧—٩٩٥م.)[7]، وأطلق مليكه يده فى الحكم وأطاع أوامره[8]، فبلغ الصاحب حدّاً من القوة ومرتبة عالية من العظمة حتى إنهم يقولون إنه لم يكن يقوم فى مجلسه لأحد، ولا يشير إلى القيام، ولا يطمع أحد منه فى ذلك. وكان أبناء الملوك والأمراء والقواد وسائر من ساواهم من الزعماء والكبراء يحضرون إلى باب داره فيقفون على دوابهم مطرقين لا يتكلم واحد منهم هيبة وإعظاماً له إلى أن يخرج الحاجب فيأمر أحدهم بالدخول أو يأمرهم بالانصراف. وكانوا إذا دخلوا عليه يقبلون الأرض مراراً بين يديه[9].

أخذ الصاحب بن عباد الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد بن عباس[10]، وكان غالياً فيه داعية له. فلما صارت إليه الوزارة، واجتمعت فى يده السلطة، استخدمها

(١) بغية الوعاة ص ١٠٨
(٢) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٤٥
(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٠
(٤) ميزان الاعتدال ج ١ ص ٧٨
(٥) بغية الوعاة ص ٨٠
(٦) بغية الوعاة ص ٣٩٨
(٧) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٥١
(٨) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧
(٩) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٥ — ٢٤٦
(١٠) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧٢

فى نصرة الاعتزال ونشره . فجمع حوله المعتزلة من كل صقع ، وأسند إليهم المناصب العالية ، وأغدق عليهم الأموال الجزيلة ، فكانت الرىّ لهم فى عهد فخر الدولة كبغداد فى عهد المأمون والمعتصم ، وكان الصاحب لهم كما كان أحمد ابن أبى دؤاد .

بذل الصاحب أقصى جهده فى نشر الاعتزال وحمل الناس على انتحاله متبعاً فى ذلك شتى الطرق ومختلف الوسائل . فكان يناظر من يحضر مجلسه فى خلق القرآن[1]، يريد بذلك أن يستميلهم بالحجة والإقناع . وكان يلجأ إلى الترغيب والإغراء ، فلا يوظف إلا من جاراه فى مذهبه وقال بقوله . أرسل إلى أحدهم — ويبدو أنه طلب معونته — يقول : « من نظر لدينه نظرْنا لدنياه ، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطْنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبْر فليس لكسرك من جبر .. ! »[2] وحكى السبكى أن الصاحب عرض القضاء على محمد بن الحسن البحّاث (+ ٣٧٠ هـ .) من كبار قضاة الشافعية على شرط الدخول فى الاعتزال فامتنع وقال : « لا أبيع الدين بالدنيا . . ! » فتمثل له الصاحب بهذين البيتين :

فلا تجعلنى للقضاة فريسة فإن قضاة العالمين لصوص
مجالسهم فينا مجالس شرطة وأيديهم دون الشصوص شصوص

فأجابه البحّاث بديهة :

سوى عصبة منهم تخص بعفة ولله فى حكم العموم خصوص
خصوصهمُ زان البلاد وإنما يزين خواتيم الملوك فصوص[3]

ومن لم تفد معه الحجة ، ولم يؤثر فيه الإغراء ، كان الصاحب يتهدده ويتوعده ولا سيما إذا كان من المعادين للاعتزال المعاندين له . قال مرّة لأحدهم فى مجلس الاستقبال : « ما كان عندى أنك تقدم على ما أقدمت عليه ، وتنتهى فى عدوانك لأهل العدل والتوحيد إلى ما انتهيت إليه . ولى معك إن شاء الله نهار له ليل ، وليل

---

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢١١ (٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٨٦
(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤٧

يعقبه ليل ، وثبور يتعمد به ويل ، وقطر يدفع معه سيل . وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار »[1]

يقول ياقوت إن الناس دخلوا فى مذهب الصاحب رغبة فى ما لديه[2] . ويرجح أن الذين اعتنقوا مذهبه كانوا كثيرين حتى إنه لم يبق فى الرى عالم أو فقيه لم يجاره فيه . ونحن نستطيع أن نستنتج ذلك مما رواه ياقوت من أن الصاحب اجتهد فى حمل الحسين الكلابى على اتباعه فقال له الحسين : « دعنى أيها الصاحب أكن مستحدّاً لك ، فما بقى غيرى . فإن دخلت فى المذهب لم يبق لديك ما ينبو عليك قبيحه ، ويبدو للناس عواره . . ! » فضحك الصاحب وقال : « قد أعفيناك يا أبا عبد الله ، وبعد فما نبخل عليك بنار جهنم اصلُ بها كيف شئت . . ! »[3]

قد كان الصاحب بن عباد للمعتزلة قوة عظيمة ، أعاد إليهم شيئاً كثيراً من مجدهم وهيبتهم . ولذلك كان فقده كارثة كبيرة انصبت على رءوسهم ، وخسارة جسيمة ضعضعتهم ، فبدأت أحوالهم بعده تسير من سيىء إلى أسوأ . وقد اتضح أن فخر الدولة رغم احترامه للصاحب وخضوعه له كان فى نفسه موجدة عليه لم يجد فى حياته سبيلاً إلى إظهارها ، فلم يكد الصاحب يقضى حتى أنفذ الملك ثقاته وخواصه فاحتاطوا على دار الصاحب واستولوا على جميع محتوياتها[4] . ثم تنكر لرجال الصاحب وأعوانه فقبض عليهم وأخذ أموالهم وأبطل كل مسامحة كانت منه نحوهم[5] . وكان قد عهد ذلك إلى وزيرين عينهما مكان الصاحب ؛ هما أبو العباس الضبى وأبو على بن حمولة وقال لهما : إن الصاحب أضاع الأموال وأهمل الحقوق وقد ينبغى أن يستدرك ما فات منها[6] . فألقيا القبض على أصحاب الصاحب ، وتتبّعا كل من جرت مسامحة باسمه فى أيامه ، وقرّرا المصادرات فى البلاد ، وأرسلا أبا بكر بن رافع إلى استراباذ ونواحيها فى هذا الشأن ، فقيل إنه جمع الوجوه وأرباب الأموال وأخر الإذن لهم حتى تعالى

---

(1) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٩٠
(2) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥
(3) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥
(4) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢
(5) ابن الأثير ج ٩ ص ٧٨
(6) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٣

النهار واشتدّ الحرّ ، ثم أطعمهم طعاماً أكثر ملحه ، ومنعهم الماء عليه و بعده ، وطالبهم ولم يزل يستام منهم وهم يتلهفون عطشاً إلى أن التزموا على عشرة آلاف ألف درهم[1].

وذكروا أن القاضي عبد الجبار — وكان الصاحب قد طوقه بإحسانه — قال لما توفى الصاحب : لا أرى الترحم عليه ؛ لأنه مات عن غير توبة ظهرت منه ، فنسب عبد الجبار إلى قلة الوفاء[2]. وكيف يقول القاضي ذلك وهو نفسه معتزلى كالصاحب ومن غلاة الاعتزال[3]، والمليك فخر الدولة معتزلى أيضاً . . ؟ لكن لعلّ ما رآه من انقلاب السلطان واختلافه جعله يظن أن مثل هذا القول يسر ولىّ الأمر . ومع ذلك فإنه لم ينج من نقمة فخر الدولة الذى قبض عليه وعلى المتعلقين به وقرّر أمرهم على ثلاثة آلاف ألف درهم[4].

بعد ذلك تتابعت على المعتزلة الضربات وتوالت النكبات . وكان آل بويه قد بدأوا يضعفون وينحطون . وقد يكون ذلك هو ما شجّع الخليفة القادر بالله (٣٨١ — ٤٢٢ هـ . = ٩٩١ — ١٠٣٠ م .) على تصنيف كتاب فى الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث ، وأكفر المعتزلةَ والقائلين بخلق القرآن ؛ وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدى ببغداد ويحضر الناس سماعه[5]. وقال الدميرى إن القادر ذمّ فى كتابه هذا المعتزلة والرافضة[6]. وروى ابن الجوزى أن كتاب القادر صدر سنة ٤٠٨ هـ . ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة فى الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام ، وينذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقوبة[7]. ويغلب على الظن أن السبب الذى دفعه إلى إصدار كتابه

---

(١) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٤

(٢) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢ ، وابن الأثير ج ٩ ص ٧٧

(٣) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩١ (٤) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢

(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٨ ، وابن الأثير ج ٩ ص ٢٨٣

(٦) الدميرى ج ١ ص ٨٧

(٧) المنتظم ص ٦٥ ب ، مخطوطة ، نقلا عن الحضارة الإسلامية ج ١ ص ٣٤٠

ما يروونه عنه من أنه كان عظيم التدين دائم التهجد بالليل[1]، وأنه كان يسلك طريق الزهد والورع حتى لقبوه راهب بنى العباس وزاهدهم[2]. على أن ما كدونالد يستبعد أن يكون القادر قد اضطهد المعتزلة والشيعة لأنه كان تحت سيطرة الأمراء من آل بويه[3].

فى الوقت الذى بدأ فيه البويهيون يضعفون، كان السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى (٣٦١ — ٤٢١ هـ.) المعروف بيمين الدولة قد أخذ يتقوى ويتعاظم نفوذه. استولى سنة ٣٨٩ هـ. على خراسان[4]، وفى سنة ٣٩٣ هـ. اكتسح سجستان[5]، وسار سنة ٤٢٠ هـ. نحو مدينة الرى فاقتحمها وألقى القبض على أميرها مجد الدولة بن فخر الدولة[6]. ولما كان السلطان محمود سنّياً شافعياً[7]، فإنه نفى المعتزلة من الرى إلى خراسان وأحرق كتبهم وسائر كتب الفلسفة والنجوم[8]. وقد كان فى الرى فى عهد الصاحب مكتبة عظيمة؛ ذكر البيهقى أنه دخلها فوجد فهرست كتبها وحده يقع فى عشر مجلدات، وقال إن السلطان محمود أخرج كل ما كان فيها من كتب الكلام وأحرقه[9]. فكان إحراق تلك الكتب خسارة لا تقدر؛ إذ لو أنها وصلتنا لزادت كثيراً فى معلوماتنا المحدودة عن الاعتزال وأهله.

٤ — آخر أيام المعتزلة:

لقد قدر للمعتزلة أن يقوموا، بعد سقوط الدولة البويهية وخروج الحكم من يد الرافضة، بمحاولة أخرى لاستعادة السلطة. ولكنها كانت قصيرة الأجل فاشلة،

---

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٧، وابن الأثير ج ٩ ص ٢٨٣، والدميرى ج ١ ص ٨٧

(٢) ذيل تجارب الأمم ص ٢٠٧

(٣) Mac Donald ص ١٩٣ — ١٩٤

(٤) الوفيات ج ٢ ص ١٢٤

(٥) شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٢١

(٦) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٦١

(٧) الوفيات ج ٢ ص ١٢٦

(٨) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٦٢

(٩) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٠٩

وكانت فوق ذلك آخر محاولاتهم ، أشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه ، وتحسن العليل فى سكرة الموت قبيل قضائه . . !

كان أهل السنة قد تحسنت أحوالهم فى عهد السلطان محمود وولده مسعود ، على حين أصبح المعتزلة فى الظهر . وحصل أن زحف الأتراك السلاجقة بقيادة زعيمهم طغرلبك (٣٨٥ — ٤٥٥ هـ . = ٩٩٥ — ١٠٦٣ م .) على بلاد فارس فاستولوا على الرى سنة ٤٢٩ هـ . ، وأخذ نفوذ طغرلبك يمتد حتى أخضع أكثر البلاد ووصل إلى بغداد سنة (٤٤٧ هـ . = ١٠٥٥ م .)[١] . وكان المعتزلة قد غلبوا على طغرلبك ، فحاولوا استخدامه فى قضاء أغراضهم ، وانتهزوا فرصة طواعيته لهم فى استرجاع قوتهم وضرب أعدائهم . وتفصيل ذلك أن أبا نصر محمد بن منصور الكندرى (٤١٦ — ٤٥٦ هـ .) المعروف بعميد الملك وزر لطغرلبك ، ونال عنده الرتبة العالية والمنزلة الجليلة ، فلم يكن لأحد معه كلام سواه[٢] . ولما كان الكندرى معتزلياً متحمساً للاعتزال مبغضاً لمخالفيه ، فإنه قدم جماعة المعتزلة واستعان بهم فى إدارة شئون الدولة[٣] . وفى الوقت ذاته أخذ يكيد للأشاعرة خاصة ولأهل السنة عامة . فحسَّن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر ، ودسّ بينهم اسم الأشعرية ، وصار يقصدهم بالأذى والإهانة ، ويمنعهم من الوعظ والتدريس ، ويقصيهم عن الخطابة فى الجوامع . ثم تمادى فى ذلك فاجترأ على لعن الأشعرية والشافعية وأهل السنة جميعاً[٤] .

وهكذا بدأت الفتنة فى خراسان بين المعتزلة و بين الأشعرية ، تلك الفتنة التى قال فيها السبكى : « هى الفتنة التى طار شررها فملأ الآفاق ، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها و بلاؤها ، وقام بها فى سبّ أهل السنة خطيبها وسفهاؤها »[٥] . فقد حمل عميد الملك السلطان على إصدار أمره بالقبض على رؤساء

---

(١) الوفيات ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ (٢) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

(٤) ابن الأثير ج ١ ص ٢١ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

(٥) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

الأشعرية فى خراسان . وكان أبو سهل بن الموفق رئيس الأشعرية فى ذلك الوقت غائباً فنجا من القبض . وأحس إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى بالأمر فاختفى وخرج إلى الحجاز . أما الأستاذ أبو القاسم القشيرى والرئيس الفراتى فقد ألقى القبض عليهما ويقال إنه حين قرئ الكتاب بنفى الأشعرية ومنعهم من المحافل أغرى بهم العامة والأوباش فأخذوا بالأستاذين القشيرى والفراتى يجرونهما ويستخفون بهما . وقد وضع الأستاذان فى السجن فأقاما فيه أكثر من شهر ، إلى أن بلغ أبا سهل ابن الموفق خبرهما فجمع رجاله وأعوانه وهاجم السجن وأخرجهما منه عنوة . فأغضب هـذا العمل طغرلبك ، وسجن ابن الموفق فى إحدى القلاع وصادر أمواله وضياعه . فاضطر أكثر علماء الأشعرية فى خراسان ولا سيما فى نيسابور والمرو إلى التفرق ، فمنهم من جاء إلى العراق ، ومنهم من رحل إلى الحجاز كالحافظ البيهقى والقشيرى وإمام الحرمين ، حتى لقد اجتمع فى عرفات فى تلك السنة (٤٤٥ هـ . = ١٠٥٣ م .) ، على ما قيل ، أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية(١) .

بدأت الفتنة سنة ٤٤٥ هـ .(٢) ، وكان الأستاذ القشيرى قبل خروجه من خراسان ، وقبل اشتداد المحنة وتفاقم الفتنـة ، قد كتب رسالة شرح فيها ما نال الأشعرية وأهل السنة من البلاء وأرسلها إلى العراق . وإليكم ما جاء فى مطلعها :

« ... هذه قصة سميناها شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ، تخبر عن بثة مكروب ، ونفثة مغلوب ؛ وشرح ملم مؤلم ، وذكر مهمّ موهم ، وبيان خطب فادح ، للقلوب جارح . رفعها عبد الكريم بن هوازن القشيرى رحمه الله إلى العلماء الأعلام ، لجميع بلاد الإسلام . أما بعد فإن الله تعالى إذا أراد أمراً قدره ، فمن ذا الذى أمسك ما يسيّره ، أو قدّم ما أخّره ، أو عارض حكمه فغيّره ، أو غلبـه على أمر فقهره . كلا بل هو الله الواحد القهار ، الماجد الجبار . ومما ظهر بنيسابور من قضايا التقدير

(١) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧٢

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٦

فى مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم ، وكشف قناع ضيرهم . بل ظلت الملة الحنيفة تشكو غليلها ، وتبدى عويلها ، وتنصبّ عزالىّ رحمة الله على من يستمع شكوها ، وتصغى ملائكة السماء حتى تندب شجوها . ذلك مما أحدث من لعن إمام الدين ، وسراج ذوى اليقين ، محيي السنة ، وقامع البدعة ، وناصر الحق ، وناصح الخلق ، الزكىّ الرضىّ ، أبو الحسن الأشعرى . قدس الله روحه ، وسقى بالرحمة ضريحه »[١] .

جالت رسالة القشيرى البلاد ، وانزعجت بسببها نفوس أهل العلم ، ودخلت بغداد فلم يبق حنفى ولا شافعى إلاّ وبالغ فيها ، وعظمت عليه هذه الرزية ، فوضعوا فيها خطوطهم ، وأصدروا فتاواهم ، وقام كل بما أدت إليه قدرته[٢] . ولما مرت بيبهق وقف عليها الحافظ البيهقى شيخ المحدثين فكتب إلى عميد الملك فى ذلك كتاباً دافع فيه عن الأشعرية وأظهر فضل الإمام الأشعرى[٣] . ولكن الفتنة استمرت ، والعلماء الأشاعرة ظلّوا متفرقين فى البلاد إلى أن مات طغرلبك سنة ٤٥٥ ﻫ . وخلفه ابن أخيه السلطان ألب أرسلان (٤٥٥ — ٤٦٥ ﻫ . = ١٠٦٣ — ١٠٧٢ م .) .

وحين أصبح ألب أرسلان سلطاناً أقرّ عميد الملك على حاله ، وزاد فى إكرامه ، ورفع رتبته . ثم تنكر له فجأة فعزله من الوزارة سنة ٤٥٦ ﻫ . ووضع مكانه نظام الملك الحسن بن على الطوسى (٤٠٨ — ٤٨٥ ﻫ . = ١٠١٧ — ١٠٩٢ م .) ، وبعد ذلك زجّ به فى السجن وأرسل إليه من قتله شرّ قتلة ، وكان مقتله لأسباب سياسية وشخصية محضة[٤] .

يصبح تاريخ المعتزلة بعد مصرع العميد الكندرى سهلا واضحاً ، قليل الوقائع غير حافل بالحوادث الهامّة . فإن نظام الملك الوزير الجديد أعاد مذهب الأشعرى

---

(١) راجع هذه الرسالة بنصها الكامل فى طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٨

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٥

(٤) ابن الأثير ج ١٠ ص ١٨ — ٢١ ، والوفيات ج ٢ ص ١٠٥

وأمر بإسقاط اللعن وتأديب من فعله[1]. وكان نظام الملك أشعرياً شافعياً[2]، فنصر الأشعرية وبنى المدارس للتدريس فيها على أصولها ولا سيما المدرسة النظامية فى بغداد، والمدرسة النظامية فى نيسابور[3]، فأصبحت الأشعرية مذهب الدولة القائمة، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة. وعلى ذلك فلا نجد بعد السنة ٤٥٦ هـ. إلاّ صعوداً فى نجم الأشعرية وأفولاً فى نجم المعتزلة الذين استمروا يتقهقرون حتى طردوا نهائياً من الأقطار التى يغلب عليها أهل السنة. وكان كره الناس لهم قد أصبح عظيماً حتى إن الحكم عبد السلام بن جنكى دوست الجبلى العالم الكبير، حين اتهم بأنه معطل، قام الناس والحفظة عليه وأخرجوا كتبه، وإذ وجدوا فيها كثيراً من أقوال الفلاسفة جاءوا بها إلى موضع فى بغداد يدعى الرحبة، ونصبوا منبراً ارتقاه عبيد الله التيمى المعروف بابن المارستانية، فألقى خطبة لعن فيها الفلاسفة ومن يذهب مذهبهم وصار يتناول الكتب واحداً واحداً فيبالغ فى ذمّها وذمّ مصنفيها ويطرحها فى النار. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل حبس عبد السلام معاقبة له على ذلك عاماً كاملاً وأفرج عنه سنة (٥٨٩ هـ. = ١١٩٣ م.)[4].

وآخر ما نسمعه عن المعتزلة مما هو جدير بالذكر أنهم لجأوا إلى خوارزم ونشروا فيها مذهبهم على يد أبى مضر محمود بن جرير الأصبهانى (+ ٥٠٧ هـ. = ١١١٣ م.) وكان من كبار العلماء يضرب به المثل فى العلم والفضل، فاجتمع عليه أهل خوارزم لجلالته، وتمذهبوا بمذهبه، وتخرج عليه جماعة من أكابرهم كمحمود الزمخشرى (٤٩٧ — ٥٣٨ هـ.)[5]. وقد ترك الأصبهانى فى الزمخشرى أثراً عميقاً، فنشأ معتزلياً قوياً فى مذهبه فخوراً به[6]. وكان تعلق التلميذ بأستاذه شديداً واحترامه له عظيماً، فلما مات قال الزمخشرى يرثيه:

---

(١) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧١

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٣٧

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٩٠

(٤) مختصر الدول لابن العبرى ص ٤١٥

(٥) بغية الوعاة ص ٣٨٦ — ٣٨٧

(٦) بغية الوعاة ص ٣٨٨

وقائلة ما هـــــذه الدرر التى تساقطها عيناك سمطين سمطين . . ؟
فقلت هو الدر الذى قد حشا به أبو مضر أذنى تساقط من عينى[1]

أصبح الزمخشرى قوة الاعتزال وداعية كبيراً ، اشتغل بنشره فى بلده . وأعظم من درس عليه وأخذ المذهب عنه أبو الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزى (٥٣٨ — ٦١٠ هـ .) الذى خلفه فى العلم وفى الدعاية للاعتزال[2]. أما آخر رؤساء المعتزلة فى خوارزم الذى مثل دوراً هاماً و بلغ شأناً عظيماً فهو عبد الجبـار بن عبد الله (٧٧٠ — ٨٠٥ هـ . = ١٣٦٨ — ١٤٠٢ م .) الخوارزمى عالم الدشت وصاحب تيمورلنك التترى و إمامه . انتهت إليه الرياسة فى أصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته . ولما قدم تيمورلنك بلاد الشام كان عبد الجبار فى معيته ، فباحث علماء حلب ودمشق وناظرهم . ويقول الحنبلى إنه كانت له وجاهة وحرمة زائدة ، وكان ينفع المسلمين عند مليـكه فى غالب الأحيان[3].

بقى أن نذكر كلمة عن أحوال الاعتزال بعد ذلك إلى يومنا هذا . إذا كان المعتزلة قد انعدموا بين أهل السـنة فمن الخطأ أن نظن أنهم انقرضوا ؛ ذلك بأننى ذكرت أن الرافضة اعتنقوا مذهبهم وساروا على أصولهم فأصبحوا منهم . قال الحافظ الذهبى (+ ٧٤٨ هـ . = ١٣٤٧ م .) إنه وجد الرفض والاعتزال فى زمانه متصادقين متآخيين[4]. وقال المقريزى (+ ٨٤٥ هـ . = ١٤٤١ م .) قلمـا يوجد معتزلى إلا وهو رافضى[5]، وتحدث عن الزيدية فى اليمن فقال إنهم يوافقون المعتزلة فى أصولهم كلهـا إلا فى مسألة الإمامة[6]. ويبدو أن تعلق الزيدية بالاعتزال أكثر من تعلق غيرهم من الشيعة به . فقد وضع إمامهم ابن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ . = ١٤٣٦ م .)

---

(١) بغية الوعاة ص ٣٨٧
(٢) بغية الوعاة ص ٤٠٢
(٣) شذرات الذهب ج ٧ ص ٥٠
(٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٥
(٥) الخطط ج ٤ ص ١٦٩
(٦) الخطط ج ٢ ص ٣٥٢ . الإمامة ليست من أصول الاعتزال الخمسـة ، ولذلك فإن الزيود يبقون رغم الاختلاف فيها على مذهب المعتزلة .

كتاباً نصر فيه هذا المذهب ودفع عنه . وفى ما يذكره الشيخ المقبلى (+١١٠٨ هـ. = ١٦٩٦ م .) ، وقد كان يوماً من علماء الزيدية ثم انفصل على زعمه عنهم ، ما يلقى ضوءاً ساطعاً على حقيقة العلاقة بين الزيدية و بين المعتزلة . قال المقبلى إن الزيدية فى هذا الجبل من اليمن معتزلة فى كل الموارد إلا فى شىء من مسائل الإمامة وهى مسألة فقهية . وروى عن السيد الهادى بن إبراهيم الوزير ، وهو من المتعصبين لمذهب الزيدية ، أنه قال فيهم وفى المعتزلة : « إنهما فرقة واحدة فى التحقيق ؛ إذ لم يختلفوا فيما يوجب الإكفار والتفسيق » . ووضع السيد الهادى المذكور قصيدة دعاها «رياض الأبصار» عدد فيها أئمة الزيدية وعلماءها وعلماء المعتزلة متوسلا بهم ، فذكر أولاً الأئمة الدعاة من الزيدية ثم علماء المعتزلة فعلماء الزيدية من أهل البيت ثم من شيعتهم . واعتذر من تقديم علماء المعتزلة على علماء الزيدية بقوله : « ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها . فألحقت سمطهم بسمط الأئمة ، وذلك لتقدمهم فى الرتبات ، ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات»[1] . ويقول المقبلى أيضاً إن الزيدية على مذهب المعتزلة البصريين ولا سيما أبى على الجبائى وولده أبى هاشم[2] . ويفهم من كلام المقبلى أن الزيدية يعظمون المعتزلة كثيراً ويضعونهم فى مصاف الأئمة ، فهو يقول إن الزيدية محال أن تنبسط وجوههم وتنشرح صدورهم إلا إذا قلت : قال أبو هاشم وقال الإمام المهدى . . ![3] وكانوا يتعصبون للاعتزال ويعادون من يخالفه . حدث مرة أن محدثاً فى صنعاء يدعى عبد الرحمن الحيمى ، وكان يدرس الحديث من الكتب الستة ، خالف المعتزلة فى بعض الأمور ، فاعترض عليه علماء الزيدية وشكوه إلى إمام ذلك الوقت المؤيد محمد بن القاسم فمنعه من التدريس وحبسه[4] .

استمر الشيعة على الاعتزال إلى يومنا هذا . ويقول الشيخ القاسمي إن المعتزلة اليوم — كفرقة أهل السنة والجماعة — من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً ، لأن

---

(١) العلم الشامخ ص ٧ (٢) العلم الشامخ ص ٨ — ١٠

(٣) العلم الشامخ ص ٤٧ (٤) العلم الشامخ ص ٤٤

شيعة العراق على الإطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية ، ومثلهم الشيعة الزيدية فى اليمن[1] . بيد أن الاعتزال ، وإن وجد له فى بلاد الشيعة ملجأ وملاذاً ، ومن الشيعة أنصاراً وأعواناً ، إلا أنه فقد روحه ولم يبق له بينهم غير وجود شكلى .

أمّا المعتزلة الجديدة القائمة فى الهند اليوم فليس ثمت صلة تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة[2] . وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وجيزة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين : المعتزلة الجديدة مدرسة فكرية مؤلفة من بعض أحرار الهنود المسلمين السنيين . شكّلها السر سيد أحمد خان ، وأصبح من أعظم القائمين عليها بعده سيد أمير على . يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين العقل ، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية . ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد فى الدين كضرورته فى التعليم والمجتمع . وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعاليم السلف ، ولا سيما القرآن ، التى تتفق مع العقل والطبيعة ، وترك جميع الأقوال المحدثة ، والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً[3] . وهذا هو السبب الذى يجعلهم يحتجون على جمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون — على رأيهم — فى الظلام ، ويعترضون على تقديس الناس للأولياء[4] . وقد سمّوا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشبّهاً بالمعتزلة القديمة الذين خالفوا التعاليم الدينية المنتشرة فى وقتهم[5] . أما أوليرى فيقول إنهم أحيوا اسم المعتزلة لأنهم يحاولون كأسلافهم المعتزلة الأقدمين أن يوفقوا بين الدين وبين العلم[6] . هذا وإن المعتزلة الجديدة يقومون بحركة علمية واسعة . ذكر جولدزير

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٢
(٢) O'Leary De Lacy, Islam at the Cross Roads ص ١٨
(٣) M. T. Titus, Indian Islam ص ٢٠٧ — ٢٠٨
Islam at the Cross Roads ص ٩٧ — ٩٨
(٤) Indian Islam ص ٢٢٢ — ٢٢٣
(٥) Ibid ص ٢٠٨
(٦) Islam at the Cross Roads ص ١٨

أنهم نشروا الكتب وأصدروا المجلات باللغة الإنجليزية وباللغات الهندية الوطنية ، وأنهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم . وأسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء الهنود المسلمين ولا سيما أمير عليكاره . كما أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التى ترمى إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث . ويرى جولدزير أن هذه الحركة انتشرت ، ولكن على نطاق أضيق ، فى مصر والجزائر وتونس ، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسى (١) .

وأحب فى النهاية أن أشير إلى ظاهرة هامة فى تاريخ المعتزلة ينبغى أن نتفهمها ونعيرها جانباً من اهتمامنا وتفكيرنا ؛ وهى أن سقوط المعتزلة كان مزدوجاً . فهم لم يسقطوا سياسياً فحسب بل فكرياً أيضاً . فإن المعتزلة مذ بدأوا يتأخرون سياسياً ويضعفون مادياً ، أخذوا يتقهقرون فكرياً . فقد رأينا أن المعتزلة فى زمن أبى على الجبائى فقدوا قدرتهم على الإقناع . ولا ريب أن آخر مفكر كبير ظهر بينهم كان أبو هاشم الجبائى (+ ٣٢١ هـ .) ، فإننا لا نسمع بعد أبى هاشم عن متكلمين لامعين ومفكرين بارزين نشأوا بين صفوف الاعتزال كرجاله الأوائل أمثال العلاّف ، والنظام ، وبشر ، ومعمّر . فالمعتزلة الذين عاشوا فى دور التأخر والسقوط هذا الذى نحن بصدده لم يبتكروا أشياء جديدة ، ولم يكوّنوا أفكاراً جديدة ، ولا وضعوا أصولا جديدة فى علم الكلام ، وإنما كانوا مجرّد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم .

هكذا انطوت صفحة هذه الفرقة التى مثلت دوراً خطيراً فى تاريخ الإسلام الفكرى والسياسى . . . أفكان القضاء عليها خيراً وبركة ، أم كان غلطة تستوجب الأسف وتستدعى الحزن . . ؟ هذا ما يقتضى أن نتفرغ له وننظر فيه . . !

---

(١) Goldziher, Vorlesungen über den Islam ص ٢٩١

الفصل السابع

مقام المعتزلة

لعلّ من أهمّ ما يسترعى انتباه الباحث فى تاريخ المعتزلة تلك الضخامة فى شخصياتهم ، وذلك السموّ فى صفاتهم . فقد جمعوا فى أنفسهم بين التبحر فى العلم ، والشغف بالفلسفة ، والكلف بالأدب ، والتحلى بالفضائل ، والانصراف إلى العبادة ، والزهد فى متاع الحياة الدنيا ... فكانوا فى الدولة العربية الإسلامية طبقة مثقفة ثقافة عالية ، ومشكاة باعثة نور العرفان وحماسة الإيمان . يدلنا على ذلك إجماع أكثر مخالفيهم من علماء السنة ومؤرخيها على تقدير مقامهم واحترام ذواتهم ، فبينا نراهم يتمادون فى الطعن على مذهبهم ، ويأخذون كل سبيل عليهم لتفنيد آرائهم حتى اللعن والتكفير ، إذا بهم يتورعون عن إنكار مآثرهم وطىّ محامدهم ، تفريقاً منهم بين العقائد والمذاهب وبين السلوك والمواهب . ولم يشذّ عن هذه الخطة فيما نعلم سوى القليلين كابن قتيبة والبغدادى اللذين نسبا إلى بعض أئمتهم المجون والتهتك وإدمان الشراب والاستخفاف بالدين[1] . وفى رأيى أنهما إنما فعلا ذلك بدافع التعصب الشديد عليهم والمقت لهم ،

---

(١) روى ابن قتيبة أن النظام كان يغدو على سكر ويروح على سكر ، ويبيت على جرائرها ، ويدخل فى الأدناس ، ويرتكب الفواحش والشائنات . وله فى الشراب شعر :

ما زلت آخذ روح الزق فى لطف ... وأستبيح دماً من غير مذبوح

حتى انثنيت ولى روحان فى جسد ... والزق مطرح جسم بلا روح

(تأويل مختلف الحديث ص ٢١)

وقال عن ثمامة بن أشرس إنه كان رقيقاً فى دينه . فقد رأى الناس يتعادون يوم جمعة إلى المسجد خشية فوت الصلاة فقال لمن حوله : انظروا إلى هؤلاء البقر والحمير . . !

(تأويل مختلف الحديث ص ٦١)

أما البغدادى فقد نقل عن كتاب المضاحك للجاحظ أن المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران=

وقد فاقا فيهما غيرها . كذلك تحامل أبو حيان التوحيدى على الصاحب بن عباد فرماه بالجهل والغرور والظلم والإلحاد وقتل النفس التى حرم الله[1]. ويعتقد ياقوت الحموى أن الذى حمله على مهاجمة الصاحب أنه قصده فى الرىّ فلم يرزق منه فرجع عنه ذامّاً ، وكان ابن حيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام[2].

أما من حيث اهتمامهم بالعلوم والفلسفة ، فقد ذكرنا أنهم نشطوا إلى درس ما انتهى الى عصرهم منها ، ودأبوا على ترجمتها إلى العربية ، فأوتوا قصب السبق فى حلبتها ، وتهيأ لهم قبل غيرهم من الإسلاميين النهل من صافى معينها ، والاستفادة من بارع حكمها ، فارتقت بذلك مداركهم ، وتهذبت نفوسهم ، فنشأوا على حب المعارف وتمجيد العقل .

ولما كانوا رجالا مثقفين أدركوا ماللأدب من أثر جليل فى إكمال الثقافة وتنوير العقول ، فانكبوا عليه يدرسونه ويتزودون منه ، وقد رغبهم فيه وثبتهم عليه أنهم كانوا دعاة مقالة ورؤساء نحلة، وذلك يتطلب قبل كل شىء فصاحة فى اللسان ومقدرة

= قد وقع فى الطين فقال له : ثمامة ! قال : أى والله ! قال : ألا تستحى . . ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال ثمامة : تترى ثم تترى . . !

(الفرق بين الفرق ص ١٥٨)

لمن « المضاحك » من كتب الجاحظ الضائعة . وكم كنا نود لو أن هذا الكتاب وصل إلينا لنرى أكان الجاحظ حقاً يروى مثل هذا الخبر عن زملائه وأساتذته . . !

وذكر البغدادى أيضاً أن أبا هاشم الجبائى كان أفسق أهل زمانه ، وأنه كان مصراً على الشراب حتى لقد مات فى سكره . وفيه يقول أحد المرجئة :

يعيب القــول بالإرجاء حتى ... يرى بعض الرجاء من الجـرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرماً ... وعيـدى أصر على الكبائر

(الفرق بين الفرق ص ١٧٧)

(١) وضع التوحيدي كتاباً فى أخلاق الوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد ، وفيه أقدم على ذم الصاحب بما لم يسمع من غيره .

(معجم الأدباء ج ٦ ص ١٨٦ — ٢٣٤)

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٨٦ — ١٨٧

على البيان بهما يتمكنون من محاجّة الخصوم و إفحام المخالفين ، فكان منهم أئمة الأدب وأرباب البلاغة ، واللسن المقاول . قال صفوان الأنصارى يصف بلاغتهم :

وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولاالشدق من حي هلال بن عامر

ولا الناطق النخار والشيخ دغفل ... إذا وصلوا إيمانهم بالمخاصر

ولا القالة الأعلون رهط مكحّل ... إذا نطقوا فى الصلح بين العشائر

بجمع من الجفين[1] راض وساخط ... وقد زحفت برّاؤهم للمحاضر[2]

وقد بلغ شيخهم ورئيسهم واصل بن عطاء من تمكنه فى اللغة وامتلاكه زمام البلاغة أن استطاع تجنب الراء فى خطبه إذ كانت به لثغة فى الراء قبيحة ، و إلى ذلك يشير أحدهم :

ويجعل البر قمحاً فى تصرّفه ... وجانب الراء حتى احتال للشعر

ولم يطق مطراً فى القول يجعله ... فعاد بالغيث إشفاقاً من المطر[3]

وكان بشار بن برد من المعجبين بأدب واصل حتى فضله على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والى العراق ، وثلاثتهم من الخطباء المشهورين ، فقال :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا ... وحبّروا خطباً ناهيك من خطب

فقام مرتجلاً تغلى بداهته ... كمرجل القين لمّا حُفّ باللهب

وجانبَ الرّاءَ لم يشعر به أحد ... قبل التصفح والإغراق فى الطلب[4]

و يعتبر قاضى القضاة أحمد بن أبى دؤاد من أفصح الناس . ذكره دعبل الخزاعى فى كتابه طبقات الشعراء[5] ، وقال فيه أبو العيناء ما رأيت رئيساً قط أفصح ولا أنطق من ابن أبى دؤاد[6] . وقد بلغ هذا القاضى من علوّ كعبه فى الأدب وعظيم فضله

---

(١) الجفان بكر وتميم .
(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨
(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٥
(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧
(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٣
(٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤

أن كان المأمون لايستطيب إلا مجسه . ولا يطرب إلا لأحاديثه ، وأنه لم يعقد مجلساً مذ عرفه إلا دعاه إليه ، وكان يقول : « إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل أحمد »[1].

وكان الجاحظ من أعظم أئمة العربية ، وهذه كتبه معروفة متداولة[2]، قال ابن العميد إنها تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً[3]، وذكر ابن خلدون عن أشياخه أنهم كانوا يعدّون أحدها وهو البيان والتبيين من أهم أصول الأدب العربى[4]. ويروون أن ابن الإخشيد (+٣٢٦ هـ .=٩٣٧ م .) ، وهو رأس عظيم من رءوس الاعتزال، كان مُستهاماً بكتب الجاحظ ، فأحب يوماً أن يطلع على كتابه « الفرق بين النبي و بين المتنبى » ، ولما لم يجده أرسل من ينادى عليه فى عرفات والبيت الحرام فى موسم الحج[5]. وحسب الجاحظ فخراً أن ابن العميد وهو واحد عصره فى الكتابة كان ينسب إليه فيقال له « الجاحظ الآخر »[6]. وقد حفظ عن ابن العميد أنه قال : « ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس : أما الفقه فعلى أبى حنيفة ، وأما الكلام فعلى أبى الهذيل ، وأما البلاغة والفصاحة واللسن والعارضة فعلى أبى عثمان الجاحظ »[7]. وقال ثابت بن قرّة الصائبى : « ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس : عمر بن الخطاب فى سياسته ، والحسن البصرى فى علمه وورعه ، والجاحظ فى فصاحته و بيانه »[8]. فهذه شهادة رجل ليس من جنس الجاحظ ولا من أهل لغته ولا يدين بدينه ، وناهيك بها من شهادة . . ! ودونكم كلمة ابن قرّة الخالدة التى وصف بها الجاحظ بنصّها :

« . . . أبو عثمان الجاحظ ، خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين . إن تكلم حكى سحبان فى البلاغة ، و إن ناظر ضارع النظام فى الجدال ،

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٣١

(٢) ذكر له ياقوت مائة وأربعين كتاباً فى مختلف المواضيع . راجع معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٦ — ١١٠

(٣) الوفيات ج ١ ص ٥٥٤

(٤) المقدمة ص ٥٠٨

(٥) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢

(٦) معاهد التنصيص ج ١ ص ١٧٤

(٧) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢

(٨) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٥ — ٩٧

وإن جدّ خرج فى مسك عامر بن عبد القيس ، وإن هزل زاد على مَزْيد حبيب القلوب ومزاج الأرواح . شيخ الأدب ، ولسان العرب . كتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مثمرة . ما نازعه منازع إلا رشاه آنفاً ، ولا تعرض له منقوص إلا قدّم له التواضع استبقاء . الخلفاء تعرفه ، والأمراء تصفه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصة تسلم له ، والعامة تحبه . جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأى والأدب ، وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء والفهم ، طال عمره ، وفشت حكمته ، ووطىء الرجال عقبه ، وتهادوا أدبه ، وافتخروا بالانتساب إليه ، ونجحوا بالاقتداء به . . . لقد أوتى الحكمة وفصل الخطاب . . . ! (١)

وكذلك كان الصاحب بن عباد نادرة زمانه فى الأدب ، إذا تنقل فى البلاد احتاج لحمل كتبه خاصة إلى أربعمائة جمل (٢) . وقد يكون بيت الكتب فى الرى خير دليل على ذلك ، دخله البيهقى فوجد فهرست كتبه وحده يقع فى عشر مجلدات (٣) . وللصاحب تصانيف عدة منها كتاب « المحيط » فى اللغة (٤) . وقد أكثر الشعراء والأدباء من وصف بلاغة الصاحب ، ومهما قيل فيه فلن يبلغ تلك الجملة الجامعة التى تركها الثعالبى وأتى فيها على ذكر ديوانه ومن كان يؤمّه من رجال الأدب وهى :

« . . . ليست تحضرنى عبارة أرضاها للإفصاح عن علوّ محله فى العلم والأدب ، وَجلالة شأنه فى الجود والكرم ، وتفرده بغايات المحاسن ، وجمعه أشتات المفاخر . . . ولكن أقول : هو صدر الشرق ، وتاريخ المجد ، وغرة الزمان ، وينبوع الفضل والإحسان . كانت حضرته محط رحال الأدباء والشعراء ، وموسم فضائلهم ، ومنزع آمالهم ، وأمواله مصروفة إليهم ، وصنائعه مقصورة عليهم . ولما كان نادرة عطارد فى البلاغة ، وواسطة عقد الدهر فى السماحة ، جلب إليه من الآفاق وأقاصى البلاد كل خطاب جزل وقول فصل ، وصارت حضرته مشرعاً لروائع الكلام وبدائع

---

(١) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٧
(٢) الوفيات ج ١ ص ١٠٦
(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٥٩
(٤) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٦٠

الإفهام ، ومجلسه مجمعاً لصوب العقول وذوب العلوم وثمار الخواطر ودرر القرائح ، فبلغ في البلاغة ما يعدّ في السحر ويدخل في باب الإعجاز . وسار كلامه سير الشمس ونظم ناحيتي الشرق والغرب . واحتف به من نجوم الأرض وأفراد العصر وأبناء الفضل وفرسان الشعر من يربى عددهم على شعراء الرشيد ولا يقصرون عنهم في الأخذ برقاب القوافي وملك رقّ المعاني . . ! [1].

والمعتزلة الذين اشتهروا في عالم الأدب واللغة غير من ذكرت كثيرون . منهم يحيي ابن المبارك الشاعر المجيد والأديب الكبير الذي كان من قرناء الكسائي في اللغة والنحو[2]. وأبو عبد الله الإسكافي الخطيب المفوّه والأديب اللغوي صاحب التصانيف الكثيرة[3]. وأبو مسلم الأصفهاني (+ ٣٢٢ هـ .) وكان نحوياً كاتباً مترسّلاً وعالماً بالتفسير وله كتاب في النحو ومجموعة رسائل وكتاب « جامع التأويل لمحكم التفسير » في أربعة عشر مجلداً[4]. وأبو بكر النقاش (+ ٣٥١ هـ .) الأديب العالم في القراءات والتفسير ، وضع تفسيراً للقرآن الكريم قيل إنه وقع في اثني عشر ألف ورقة[5]. وأبو بكر الكندي المصري (+٣٥٨ هـ .) النحوي المشهور الذي كان يلقب بسيبويه لعنايته بالنحو والغريب[6]. وعلى بن عيسى الرمّاني (+ ٣٨٤ هـ .) المتكلم اللغوي ، وضع تفسيراً للقرآن قيّماً بلغت أهميته درجة أن الصاحب بن عباد حين قيل له : هلاّ صنفت تفسيراً ؟ أجاب وهل ترك لنا على بن عيسى شيئاً . . ؟[7] وقال فيه السيوطي إنه كان إماماً في العربية علامة في الأدب ، ونقل عن أبي حيان التوحيدي أنه قال : لم يُر مثل الرماني قط علماً بالنحو[8]. وابن النديم (+ ٣٨٥ هـ .) الأديب الواسع

---

(١) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٢ (٢) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣١
(٣) معجم الأدباد ج ١٨ ص ٢١٤ (٤) بغية الوعاة ص ٢٣
(٥) الفهرست ص ٣٣ ، ومعجم الأدباء ج ٦ ص ٤٩٧
(٦) بغية الوعاة ص ١٠٨
(٧) المنية والأمل ص ٦٣ وطبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٤
(٨) بغية الوعاة ص ٣٤٤

الاطلاع والمعرفة ، وكتابه « الفهرست » هو الوحيد من نوعه بين المصنفات القديمة .

وأبو القاسم عبيد الله الأسدى (+ ٣٨٧ هـ .) النحوى المفسر وله تفسير للقرآن ذكر فيه فى تفسير البسملة وحدها مائة وعشرين وجهاً[١] . والشريف المرتضى (+٤٣٦ هـ.) الذى وضع نهج البلاغة ونسبه إلى على بن أبى طالب[٢] . وابن الدهان (+٤٤٧ هـ.) أحد الأئمة النحاة المشهورين بالفضل والتقدم[٣] . وأبو الحسن الماوردى (+٤٥٠ هـ.) من كبار كتاب العربية وأدبائها وتصانيفه الكثيرة « كالأحكام السلطانية » و « أدب الدين والدنيا » و « تفسير القرآن » و « سياسة الملك » و « دلائل النبوة »[٤] تحتل مكانة عالية بين التصانيف الأدبية العربية . وابن الخالة (+٤٦٢هـ .) اللغوى الأديب وله ديوان شعر[٥] . وأبو يوسف القزوينى (+٤٨٨ هـ .) وله تفسير كبير يروون أنه بلغ سبعمائة مجلد[٦] . وأخيراً الزمخشرى (+ ٥٣٨ هـ .) صاحب « الكشاف »[٧] خير تفسير أخرج للناس من حيث شرحه بلاغة القرآن . قال ابن خلكان إنه لم يصنف قبله مثله[٨] ، وقال الشيخ إبراهيم الدسوقى[٩] إنه لم يدرك شأوه فيه إنسان[١٠] .

ولننتقل الآن إلى تمسك المعتزلة بالدين ومحافظتهم على العبادات . لقد كانوا فى ذلك مضرب المثل ومثار الإعجاب ، ولا سيما واصل بن عطاء الذى كان يقضى الليل يتعبد ويقرأ القرآن[١١] ، شهد له بذلك الشعراء فقال أحدهم :

---

(١) بغية الوعاة ص ٣٢٠ (٢) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٣

(٣) بغية الوعاة ص ٢٢٩ (٤) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٣

الماوردى من رجال الاعتزال . راجع للتحقق من ذلك :

ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٤ — ٣٠٥

(٥) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٧ (٦) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٠

(٧) قال الزمخشرى فى تقريظ كشافه :

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمرى مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

(بغية الوعاة ص ٣٨٨)

(٨) الوفيات ج ٢ ص ١١٩ (٩) أحد علماء الأزهر المحدثين

(١٠) الكشاف ج ٢ ص ٥٧١ (١١) المنية والأمل ص ١٩

وأشهد أن الله أسماك واصلاً · وأنك ميمون النقيبة والشيم [١]

ومن المعتزلة من كان يصوم الدهر كأبي سعيد السمان [٢]، ومن لم يفكر ولم يشتغل إلا في العبادة كأبي عثمان العسال الذي كان لا يخرج من بيته في خراسان إلا مرة في السنة [٣]. وما أحسن ما قاله صفوان الأنصاري في وصف هذه الناحية من خلقهم :

تراهم كأن الطير فوق رءوسهم · على عمة معروفة في المعاشر
وسيماهم معروفة في وجوههم · وفي المشي حجاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله · وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قص هداب و إحفاء شارب · وكور على شيب يضيء لناظر
وعَنْفَقَة مصلومة ولنعله · قِبالان في ردن رحيب الخواطر
فتلك علامات تحيط بوصفهم · وليس جهول القوم في جرم خابر [٤]

وكان أكثر المعتزلة يميلون إلى التزهد في الحياة والعيش عيشة الفقر والتقشف [٥] لأن همهم كان منصرفاً إلى العبادات و إلى خدمة العلم والدفاع عن مبدإ التوحيد لا إلى العمل وكسب القوت ، ساروا في ذلك على غرار شيخهم أبي حذيفة الغزال الذي كان لا يأبه للدنيا ولا تخدعه بهارجها ، كما قد قيل فيه :

فما مس ديناراً، ولا صر درهما · ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه [٦]

وقد شاع ذلك عنهم حتى أطلق على المعتزلة البغداديين اسم «نساك بغداد» [٧].

ومن أشهر نساكهم وزهادهم عمرو بن عبيد، ويليه ابن السماك وكان عظيم القدر في الزهد ، ومن كلامه : « من جرعته الدنيا حلاوتها لميله إليها جرعته الآخرة مرارتها

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٩ · (٢) المنية والأمل ص ٧١
(٣) المنية والأمل ص ٦١ · (٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨ — ٣٩
(٥) كثيرون هم المؤرخون الذين يتعرضون لهذه الناحية من حياة المعتزلة ، إلا أن ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل يختلف عن غيره في أنه يحاول أن يبرزها بكل جلاء ووضوح ويصورها للناس تصويراً دقيقاً حتى ليخيل لمن يطالع كتابه أنه يتعمد ذلك .
(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ · (٧) الانتصار ص ٦٩

لتجافيه عنها »[1] ويروون عن المردار من الورع والعدل أنه حين حضرته الوفاة شك في ما لديه من المال فوزعه على الفقراء تحوباً و إشفاقاً[2] وكان المردار قد تزهد واعتزل العالم ففاز بين أهل بغداد بمنزلة رفيعة وصار يدعى «راهب المعتزلة»[3] ولا يقل جعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب عن هؤلاء زهداً وورعاً ، قال الخياط إنه لم يوجد فى فرقة من الفرق نظير لهما حتى إن المثل فى العلم والعمل ليضرب بالجعفرين كما يضرب فى حسن السيرة بسيرة العمرين[4]. ومع أن جعفر بن حرب كان يتقلد الأعمال للسلطان، تقارب نعمته نعمة الوزارة ، إلا أنه ترك كل ذلك وفرق أمواله على المساكين وانقطع للعلم والعبادة ، وتمادى فى التزهد حتى نزع ثيابه مرة واستتر بماء دجلة[5]، أما محمد بن عبد الله الإسكافى فمن خيار المعتزلة جميعاً ، قال المسعودى إنه كان من أهل الزهد والديانة[6]، وكان عظيم القدر موفور الكرامة، قيل إن محمد بن الحسن رآه ماشياً فنزل عن فرسه[7]

(١) شذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٣ (٢) الانتصار ص ٦٩

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ ، والخطط ج ٤ ص ١٦٦

(٤) الانتصار ص ٨١ — ٨٢ (٥) المنتظم ج ٦ ص ٣٩٥

(٦) مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨ (٧) الفرق بين الفرق ص ١٥٦

يعترض البغدادى على هـــذا الخبر ويقول إن المعتزلة زعموا ذلك ليفخموا الإسكافى . ودليـله أن الإسكافى لم يدرك زمن محمد بن الحسن لأن هـــذا كان معاصراً للرشيد ، والإسكافى مات قبل الرشيد . ولو كان أدرك محمد بن الحسن فلا يعقل أن ينزل له عن فرسه مع تكفيره إياه .

وقد يكون من المناسب أن ننتهز هذه الفرصة لمناقشة البغدادى الحساب ؛ فإنه كان من الكارهين للمعتزلة المتعصبين عليهم ، فأنكر هذا الخبر لأنه ساءه أن يحترم محمد بن الحسن أحد رجال الاعتزال ويعظمه . والواقع أن حجة البغـــدادى فى رد هذا الخبر واهية . فمنعه أن ينزل محمد بن الحسن عن فرسه للاسكافى لمجرد كونه معتزلياً مخالفاً لا يستند الى أساس لا سيا وأن الاسكافى كان مشهوراً فى عصره بالتقوى والصلاح . وقد فات البغدادى أن يذكر أن الاسكافى كان ممن يقولون بإمامة المفضول ويدافعون عن حق على بن أبى طالب فى الخلافة ، وأنه نقض على الجاحظ كتابه «العثمانية» الذى احتج فيه لإمامة ولد العباس (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) ، فقد كان عمله هذا كافياً ليقرب بينه وبين محمد بن الحسن ويجعل هذا الأخير يحترمه ويعطف عليه .

وأخيراً أخطأ البغدادى فى تحديد سنة وفاة الإسكافى . فإنه أدرك زمن الرشيد والمأمون والمعتصم ومات فى خلافة المتوكل ســنة ٢٤٠ هـ . (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) . وقد ذكر البغدادى نفسه أن الإسكافى أخذ الاعتزال عن جعفر بن حرب (الفرق بين الفرق ص ١٥٥) . ومعـلوم أن جعفراً توفى سنة ٢٣٦ هـ . وأن الرشـيد توفى سنة ١٩٣ هـ . فمن المستبعد أن يكون التلميذ قد مات قبل أستاذه بما يزيد على أربعين سنة .

احتراماً له ، ومنهم ابن الإخشيد الذى كانت له ضيعة منها مادته فكان يصرف نصف مايُحمل إليه من إيرادها على العلم . وبلغ من شدة تعلقه بالعلم ومحبته للعبادة أنه كان يقول لوكيله فى الضيعة : لاتحدثنى بشىء من أمر ضيعتى وتعمد مايمسك رمقى ولا غنى لى عنه ، ودعنى أتوفر على العلم وعلى أمر الآخرة[1] ، وعبد الله بن اسحق أحد أبدال دهره[2] ، وكان الصاحب بن عباد يحترمه ويعظمه ولا يقوم فى مجلسه لأحد سواه[3]. ويجب ألا يفوتنا ذكر أبى القاسم الأسدى الذى كان ، على طول باعه فى الكلام والنحو والفقه ، عازفاً عن الدنيا يسير فى الأسواق مكشوف الرأس لا يقبل من أحد شيئاً[4].

وخير برهان على صدق أهل الاعتزال فى تزهدهم أنهم كانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ، ويترفعون عن الوسائل الخسيسة فى الكسب ، ويبتعدون عن مواطن الشبهات، فلم يقبل أكثرهم أن يشتغل فى القضاء خشية ألا يعدلوا فى أحكامهم[5]، ولأن غايتهم كانت خدمة التوحيد لاجمع المال ، وقد قال أحدهم : «للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا،وعلم الكلام لاغرض فيه سوى الله تعالى»[6] ولهذا السبب ذاته كانوا يأبون مخالطة الملوك والأمراء لأن الذى يتبعهم لا بد من أن يمالئهم ويقرهم على أفعالهم التى قد لا تخلو من الجور ، وكانوا يرفضون أعطياتهم وهباتهم لأن أموالهم قد يخالطها الحرام . فإن صاحب المنية والأمل يرى فى السير وراء الرؤساء تدنيساً للنفس[7]. وكان المعتزلة يقولون فيمن لابس السلطان إنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، ماعدا المردار فقد أفتى بكفره وأوجب ألاّ يرث ولا يورث[8]، وهذا ولا ريب

---

(١) الفهرست ص ٢٤٥ ، ٢٤٦

(٢) الأبدال فى اعتقاد الصوفية هم الأولياء الصالحون . سموا بهذا الاسم لأنه كلما مات أحدهم أبدل به غيره .

(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٦

(٤) ابن الأثير ج ١ ص ٢٩

(٥) المنية والأمل ص ٤٤

(٦) المنية والأمل ص ٦٧

(٧) المنية والأمل ص ٧٠

(٨) الفرق بين الفرق ص ١٥١

تطرف منه لعل الذى دفعه إليه شدة ورعه و بعده عن الناس . وللمعتزلة فى هذا الباب حوادث طريفة ؛ منها أن عمرو بن عبيد دخل يوماً على الخليفة المنصور فأجلسه بجانبه وطلب إليه أن يعظه فوعظه بمواعظ ، ولما أراد عمرو النهوض قال له المنصور : أمرنا لك بعشرة آلاف . قال : لا حاجة لى فيها . قال أبو جعفر : والله لتأخذنها ! قال عمرو : والله لا آخذها . فقال أبو جعفر : هل لك من حاجة يا أبا عثمان ؟ قال : نعم . قال : وما هى ؟ قال : ألاّ تبعث إلىّ حتى آتيك . قال : إذاً لا نلتقى ! قال : هى حاجتى ! ومضى وأتبعه المنصور بطرفه وأنشد :

كلكم يمشى رويد   كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد[1]

وروى أحدهم قال : كنا جلوساً مع عمرو بن عبيد فى المسجد فأتاه رجل بكتاب المنصور يدعوه إليه ، فقرأه ووضعه . فقال الرسول : الجواب ! قال عمرو : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس فى هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا فى عافية[2] . وزار عمرو بن عبيد المنصور فى يوم آخر فطرح عليه طيلسانه ثم سأله : حاجتك يا أبا عثمان ؟ قال عمرو : يرفع هذا الطيلسان عنى ![3] وكان يحيى ابن زياد الديلمى (+ ٢٠٧ هـ .) إمام العربية يشتغل فى بغداد ثم يذهب فى آخر السنة إلى البصرة فيقيم فيها أربعين يوماً ، ويفرق فى أهله ما جمعه . وكان شديد المعاش لا يأكل حتى يمسه الجوع ، مترفّعاً عن مخالطة الحكام ، وله فى ذلك شعر :

لن ترانى لك العيون بباب   ليس مثلى يطيق ذُلّ الحجاب
يا أميراً على جريب من الأرض   له تسعة من الحُجّاب
جالساً فى الخراب يحجب فيه   ما رأينا إمارة فى خراب[4]

---

(١) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٠٩ — ٢١٠ (٢) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩

(٣) زهر الآداب ج ١ ص ٩٤ (٤) بغية الوعاة ص ٤١١ — ٤١٢

ووجه أحمد بن أبي دؤاد إلى جعفر بن مبشر مبلغاً من المال فرفضه ، ولما حمله إليه أحمد بنفسه ردّه جعفر واستل سيفه في وجهه[1] ، وأرسل إليه أحد الحكام عشرة آلاف درهم فردّها أيضاً ، وجاءه صديق بدرهمين فقبلهما[2] . كذلك كان داود ابن علي (+ ٢٧٠ هـ) ناسكاً شديد الورع يعيش عيشة الفقر والحرمان، وجه إليه أحد المكثرين ألف درهم فأبى أن يأخذها ، ثم ذهب إليه وقدم له ألفين فأصرّ على إبائه[3] . ويروى عن الصيمري أنه عاب على أبي على الجبائي مجرد تناوله العشاء على مائدة أحد عمال السلطان[4] . أما أبو عبد الله الحسين بن على البصرى فكان يجلس فى بيته يصنف ولا طعام عنده ولا شراب وهو جائع ، ومع ذلك فإنه رفض سلة الطعام التى خصصها له يومياً عضد الدولة البويهى ، وقد كاد يموت جوعاً لولا أن كان أبو الحسن الأزرق من أصحابه يمده بالنفقة[5] . وامتنع أبو مسلم النقاش أن ينقش فصًّا لأحد الأمراء لقاء مائة دينار ويطعم نساءه الجائعات وقَبِلَ أن ينقش فصًّا لأحد التجار بعشرة دراهم ، ولما اعترض نساؤه عليه فى ذلك قال لهنّ : « منذ أربعين سنة أجتهد ألاّ أطعمكم الحرام . . ! »[6] . ويجدر بنا أن نشير إلى أن المعتزلة وإن كان أكثرهم كما رأينا من النساك المتزهدين إلاّ أن منهم من شذّ عن هذه القاعدة ، وعاش عيشة البذخ والترف ، ولابس الخلفاء والأمراء ، وقبل أعطياتهم ، وانصرف عن العبادات إلى السياسة وأعمال القضاء ، كيحيى بن المبارك والعلاّف والنظام وثمامة بن أشرس وأحمد بن أبي دؤاد والجاحظ والصاحب بن عباد والقاضى عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار والعميد الكندرى وغيرهم .

وأخيراً كان المعتزلة يتعشقون الكرم والجود ويحبون فعل الخير ولا يقيمون للمادة وزناً ، وذلك مظهر من مظاهر جرأتهم الأدبية ! ضرب لهم رئيسهم واصل مثلاً

---

(١) المنية والأمل ص ٤٤
(٢) المنية والأمل ص ٤٣
(٣) المنتظم ج ٥ ص ٧٥ — ٧٦
(٤) المنية والأمل ص ٥٦
(٥) المنية والأمل ص ٦٢ — ٦٣
(٦) المنية والأمل ص ٦١

فى المعروف يحتذونه ، فقد اعتاد أن يجلس فى سوق الغزالين ليتصدق على من يغشاه من النساء المتعففات[١] . ولا جدال فى أن كرمهم انتهى إلى أحمد بن أبى دؤاد و بلغ فيه ذروته . . ! فكم خلص من القتل أو العذاب رجالاً كان الخليفة غاضباً عليهم ، فتدخل أحمد فى أمرهم وأقنع الخليفة بالعفو عنهم والإحسان إليهم . وهذا صاحب الوفيات يسرد حوادث كثيرة من هذا القبيل لولا مخافة الإطالة والملال لأتيت على ذكرها جميعاً[٢] . وكان أحمد لا يدع فرصة تمرّ دون أن يستغلها فى خدمة الناس[٣] . وقد أطرى الكتاب جوده وسخاءه ، فقال الطرطوشى : « واسع النفس ، مبسوط اليدين ، يعطى الجزيل ، و يستقل الكثير ، ولا يردّ سؤالاً ، و يبتدىء بالنوال »[٤] . وقال الخطيب البغدادى : « أكرم من كان فى دولة بنى العباس البرامكة ثم أحمد بن أبى دؤاد ، ولولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه ولم يضف إلى كرمه كرم أحد »[٥] . و يقال إن أحمد كان يكثر من العناية بأهل الأدب ، فقد ضم إليه جماعة منهم من مختلف البلاد يعولهم و يمونهم[٦] ، و إنه كان يغمر إخوانه بفضله و إحسانه حتى لم يبق واحد منهم إلاّ و بنى له داراً على قدر كفايته ووقف على أولاده ما يغنيهم أبداً[٧] ، وفى ذلك يقول الشاعر :

بدا حين أثرى بإخوانه ... ففلّل عنهم شباة العدم
وحذره الحزم صرف الزمان ... فبادر قبل انتقال النعم
فليس ــ و إن بخل الباخلون ــ ... يقرّع سنًّا له من ندم
ولا ينكت الأرض عند السؤال ... ليمنع سؤّاله عن نعم
ولكن يُرى مشرقاً وجهه ... ليرغم فى ماله من رُغم[٨]

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠
(٢) الوفيات ج ١ ص ٣١ — ٣٢
(٣) ذيل تجارب الأمم ص ٩٢
(٤) سراج الملوك ص ٢٤٠
(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢
(٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٠
(٧) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤
(٨) المحاسن والأضداد ص ٤٣ ، والمحاسن والمساوى ص ٢٧٤

أما الشعراء الذين أشادوا بكرم أحمد فكثيرون ، ولكنى أخصّ بالذكر منهم أبا تمام الذى وقف شعره على مدحه . وعمل في تخليد اسمه . ومن جيد ما قاله فيه الأبيات التالية من قصيدة طويلة عامرة :

لقد أنست مساوئَ كل دهرٍ ... محاسنُ أحمد بن أبى دواد

فما سافرت فى الآفاق إلاّ ... ومن جدواك راحلتى وزادى

مقيم الظن عندك والأمانى ... و إن قلقت ركابى فى البلاد

معاد البعث معروف ولكن ... ندى كفيك فى الدنيا معادى [1]

وقال أيضاً :

كادت المكرمات تنهدّ لولا ... أنهـا أيّدت بحىّ إياد

عندهم فرجة اللهيف وتصد ... يق ظنون الروّاد والورّاد

قد ثبتّم غرس المودة والشحنا ... ء فى قلب كل قارٍ و باد

أبغضوا عزّكم وودّوا نداكم ... فقراكم من بغضةٍ ووداد

لا عدمتم غريب مجد ربقتم ... فى عراه نوافر الأضداد [2]

وقال أبو تمام :

أأحمد إن الحاسدين كثير ... ومالك إنّ عُدّ الكرام نظير

حللت محلاً فاضلاً متقادما ... من المجد ، والفخر القديم فخور

فكل غنى أو قوى فإنه ... إليك ، ولو نال السماء ، فقير

إليك تناهى المجد من كل وجهة ... يصير ، فما يعدوك حيث يصير

و بدر إيادٍ أنت لا ينكرونه ... كذاك إياد للأنام بدور

تجنبت أن تدعى الأمير تواضعاً ... وأنت لمن يدعى الأمير أمير

فما من ندًى إلاّ إليك محله ... ولا رفعة إلاّ إليك تشير [3]

---

(١) ديوان أبي تمام ص ٧٩

(٢) ديوان أبي تمام ص ٧٧ — ٧٨

(٢) ديوان أبي تمام ص ١٦٠

وأنشد معترفاً بجميله :

أيسلبني ثراء المال ربي ... وأطلب ذاك من كفّ جماد

زعمت إذاً بأن الجود أمسى ... له ربٌّ سوى ابن أبي دواد..![1]

وقال يمدحه بهذه الأبيات الخالدة من قصيدة عصماء :

إلى أحمد المحمود أمّت بنا السّرى ... نواعب في عُرض الفلا ورواسم

خوائف يظلمن الظليم إذا عدا ... وسيج أبيه وهو للبرق شائم

إلى سالم الأخلاق من كل عائب ... وليس له مال على الجود سالم

جدير بألاّ يصبح المال عنده ... جديراً بأن يبقى وفى الأرض غارم

وليس ببان للعُلى خلق امرئٍ ... وإن جلّ إلا وهو للمال هادم

له من إياد قمة المجد حيث ما ... سمت ، ولها منه البنا والدعائم

إذا سيفه أضحى على الهام حاكماً ... غدا العفو منه وهو للسيف حاكم

أخذت بأعضاد الغريب وقد خوت ... عيون كليلات وذلّت جماجم

ولو علم الشيخان أدٌّ ويعرب ... لَسُرّت إذاً تلك العظام الرمائم

تلاقى بك الحيّان فى كل محفل ... جليل وعاشت فى ذَراك العماعم[2]

ولما أصيب أحمد بن أبي دؤاد بالفالج تأثر الناس لمصابه ، فقال أبو تمام إن اعتلال أحمد وانعزاله فى بيته إنما هو ضربة أصمت المعالى والمكارم ، وخيبة لآمال المعوزين ورجاء المحتاجين :

لا نالك العثر من دهر ولا الزلل ... ولا يكن للعلى فى فقدك الثكل

لا تعتلل إنما بالمكرمات إذا ... أنت اعتللت تُرى الأوجاع والعلل

تضاءل الجود مذ مُدّت إليك يدٌ ... من بعض أيدى الضنا واستأسد البخل

لم يبق فى صدر راجي حاجة أمل ... إلا وقد مات سقماً ذلك الأمل[3]

---

(١) ديوان أبي تمام ص ٨١

(٢) ديوان أبي تمام ص ٢٨٦ — ٢٨٧ . الذرى بالفتح : الظل . والعماعم : المتفرقون .

(٣) ديوان أبي تمام ص ٢٣٨

وكان الصاحب بن عباد فى الجود غاية لا تدرك . قال الوزير أبو شجاع إن الصاحب كان يقتدى فى عمل الخير بأحمد بن أبى دؤاد[١] . وذكره الحافظ الذهبى فقال إنه كان من نبلاء الرجال[٢] . وحكى العباسي أنه لم يدخل على الصاحب فى شهر رمضان بعد العصر أحد فيخرج إلا بعد الإفطار ، فكانت داره لا تخلو فى ليلة من ليالى هذا الشهر المبارك من ألف نفس مفطرة[٣] . ولذلك تهافت الشعراء على مدحه ، ويقال إنه مُدح بما يزيد على مائة ألف قصيدة عربية وفارسية[٤] . ومن خير ما قيل فيه هذه الأبيات من قصيدة للشريف الرضى يرثيه بها ويظهر فيها عظيم الرزء فى فقده للمعوزين :

أكذا المنون تقطر الأبطالا	أكذا الزمان يضعضع الأجبالا ..؟
أكذا تصاب الأسد وهى مُذلة	تحمى الشبول وتمنع الأغيالا .. ؟
أكذا تفاض الزاخرات وقد طغت	لججاً وأوردت الظماء زلالاً .. ؟
يا طالب المعروف حلّق نجمه	حُط الحمول وعطّل الأجمالا
وأقم على ياس فقد ذهب الذى	كان الأنام على نداه عيالاً .. ![٥]

وقد لا يقل العميد الكندرى كرماً عن الصاحب بن عباد ؛ قال صاحب الوفيات إنه من رجال الدهر جوداً وسخاءً وشهامة[٦] . ووصفه الحنبلى أيضاً بالعلم والشهامة والكرم[٧] . ولذلك كان مقصداً للشعراء ممدوحاً . مدحه جماعة من أكبر شعراء عصره . وإليكم بعض أبيات القصيدة النونية المشهورة التى مدحه بها الرئيس أبو منصور على بن الحسن بن الفضل الكاتب المعروف بصرّ درّ :

أكذا يُجازى ودّ كل قرين	أم هذه شيم الظباء العين .. ؟
يا عين مثل قذاك رؤية معشر	عارٍ على دنياهم والدين

(١) ذيل تجارب الأمم ص ٩٢
(٢) دول الإسلام ج ١ ص ١٨٣
(٣) معاهد التنصيص ج ٢ ص ٥٤ ،
(٤) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٦٣
(٥) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٦٢ ،
(٦) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣
(٧) شذرات الذهب ج ٣ ص ٣٠١

لم يشبهوا الإنسان إلا أنهم ... متكونون من الحما المسنون
نجس العيون إذا رأتهم مقلتى ... طهرتها فنزحت ماء جفونى
أنا إن همُ حسبوا الذخائر دونهم ... وهمُ إذا عـدّوا الفضائل دونى
لا تُشمت الحسَّادَ أن مطامعى ... عادت إلىّ بصفقة المغبون
لا يستدير البدر إلا بعد ما ... أبصرته فى الضمر كالعرجون
هذا الطريق اللجب زاجر ناقتى ... واليمّ قاذف فلكى المشحون
فإذا عميد الملك حلّى ربعه ... ظفرا بفال الطائر الميمون
ملك إذا ما العزم حثّ جياده ... مرحت بأزهر شامخ العرنين
يا عزّ ما أبصرت فوق جبينه ... إلا اقتضانى بالسجود جبينى
عمّت فواضله البرية فالتقى ... شكر الغنىّ ودعوة المسكين
لو كان فى الزمن القديم تظلمت ... منه الكنوز إلى يدى قارون
أما خزائن ماله فمباحة ... فاستوهبوا من علمه المخزون
أقسمت أن ألقى المكارم عالماً ... أنى برؤيته أبرّ يمينى
ساس الأمور فليس تُخلى رغبة ... من رهبة ، و بسالة من لين
كالسيف رونق أثره فى متنه ... ومضاؤه فى حدّه المسنون
شهدت علاه أن عنصر ذاته ... مسك وعنصر غيره من طين[1]

ومن كانت هذه أحوالهم وتلك نعوتهم ليس عجيباً أن نراهم يحتلون فى الأمة مكاناً عالياً ، و يتبوأون فى الدولة مقاماً رفيعاً ، و يقابلون بالاحترام الوفير ، و يتمتعون بثقة أولياء الأمور . . . فقد كان المنصور يتبرك بعمرو بن عبيد و يرى أن أمثاله فى مملكته الواسعة قليلون . قيل له يوماً إن أبا عثمان خارج عليك ! فأجاب : هو يرى أن يخرج علىّ إذا وجد ثلاثمائة و بضعة عشر مثله وذلك لا يكون ![2] ومرّ المنصور على قبر عمرو فصلى عليه ودعا له وأنشد :

---

(١) ديوان صردر ص ٥٣ — ٥٦ ط دار الكتب المصرية (٢) المنية والأمل ص ٢٤

صلّى الإله عليك من متوسد قبراً مررت به على مُرّان[1]

قبراً تضمّن مؤمناً متخشعاً عبـد الإله ودان بالقـرآن

وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة فصل الحديث بحجة وبيان

ولو ان هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنـا عمراً أبا عثمان[2]

ويرى ابن خلـكان أنه لم يسمع بخليفـة يرثى من دونه سواه[3]. وسأل أحدهم الحسن البصرى عن عمرو بن عبيد، فأجاب: « لقـد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته. إن قام لأمر قعـد به، وإن قعد لأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له. ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه »[4]. وبلغ أحمد بن أبى دؤاد من القوة والحظوة لدى الخلفاء ما لم يبلغه أحد من المعتزلة قبله أو بعده. قال فيه المعتصم: « هذا والله الذى يتزين بمثله، ويبتهج بقربه، ويعـدل ألوفاً من جنسه»[5]. واعتلّ أحمد مرّة فعاده المعتصم، وكان لا يعود أحداً حتى إخوته وأجلاّء أهله، فلما قيل له فى ذلك أجاب: « وكيف لا أعود رجلاً ما وقعت عينى عليـه قط إلاّ ساق إلىّ أجراً، أو أوجب لى شكراً، أو أفادنى فائدة تنفعنى فى دينى ودنيـاى، وما سألنى حاجة لنفسه قط . . ؟! »[6]. كذلك كانت للصاحب فى بلده ولدى مليكه مكانة ساميـة تقرب من مكانة أحمد بن أبى دؤاد. يروون أنه لم يذكر التاريخ عن وزير كان مليكه يجـله ويحترمه ويطيع أوامره ويلزم الاحتشام أمامه ويحـله مكان الوالد كما كان فخر الدولة مع وزيره الصاحب[7]. وقد أراد الصاحب أن يسـتقيل من الوزارة يوماً فقال فخر الدولة: « لك فى هذه الدولة من إرث الوزارة مالنا من إرث الإمارة فسبيل

---

(١) مرّان: مكان على طريق مكة المكرمة.

(٢) المنية والأمل ص ٢٤

(٣) الوفيات ج ١ ص ٥٤٨

(٤) الوفيات ج ١ ص ٥٤٧

(٥) مروج الذهب ج ٧ ص ٢١٩

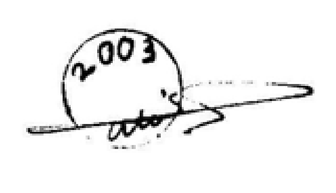
(٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٨ — ١٥٠

(٧) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧

كل منا أن يحتفظ بحقه »[1]. أما العميد الكندرى فقد كانت له هو الآخر عند طغرلبك السلجوقى رتبة عالية ومنزلة جليلة[2]، فكان يشبه فى عظم نفوذه ورفعة شأنه القاضي بن أبى دؤاد والصاحب بن عباد .

* * *

هؤلاء هم المعتزلة ، وتلك خصائصهم ، وذاك مقامهم . . . قوم كانوا من أساطين العلم فى الإسلام ، ومن أعلام الفلسفة ، وقادة الفكر ، وحملة لواء الأدب ، يتصفون بالكرم والجود ، ويؤثرون التقشف والزهد . . . يحتلون من الأمة الصدر . . الخلفاء يعرفونهم ، ويثقون بهم ، ويتقربون إليهم ، ويطلبون موعظتهم وإرشادهم ، ويذهب بعضهم مذهبهم ، يمدحون أحياءهم ، ويعودون مرضاهم ، ويرثون موتاهم ، ويتخذونهم مربّين لأولادهم وفلذات أكبادهم ، ويسندون إلى من شاء منهم أرفع مناصب الدولة . . ! إن هذه الكلمة وإن جاءت مطولة إلا أنها جدّ لازمة لمن أراد إنصافهم وتقديرهم حق قدرهم ، وضرورية لمن رام أن يتعمق فى درسهم ويقف على أثرهم فى تطور الفكر الإسلامى .



---

(١) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٣ ، راجع أيضاً ذيل تجارب الأمم ص ٩٤

(٢) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

الفصل الثامن

أثر المعتزلة في تطوّر الفكر الإسلامي

كثيرون هم رجال الفكر الحرّ الذين أساء المجتمع فهمهم ، فتحامل عليهم واضطهدهم . . . منهم المعتزلة ؛ أولئك الذين وقفوا أنفسهم على الدفاع عن الدين وعلى نصرة مبدإ التوحيد ، وأرادوا أن ينهضوا بالمسلمين بمحاربة الجهل ومقاومة الجمود الفكري ... ومع ذلك فقد ارتاب القوم فيهم ، فرموهم بالزندقة والكفر ، وخرّجوا أقوالهم على الشر ؛ ثم انبروا لقتالهم ، وطعنوهم من كل جانب ، فاستعجلوا بذلك نهايتهم . فكان المعتزلة فى حياتهم كوكباً سحرياً سطع فى أفق الشرق العربى فترة من الزمن ، وسرعان ما اختفى مخلفاً الناس وراءه فى ظلمة تكاد تكون دامسة ، وحيرة تكاد تكون مونسة . . !

إنها لمرحلة طويلة تلك التى قطعناها مع المعتزلة ... فقد وقفنا على أسباب ظهورهم ، وتتبعنا مختلف أدوار حياتهم ... فوصفنا طريقة نشوئهم ، وعرفنا كيف بدأوا يتدرجون نحو القوة حتى بلغوا أوجهم فى عصر المأمون وخليفتيه : المعتصم والواثق ، ثم كيف أخذوا ينحطون ويضعفون إلى أن قضى عليهم . وفى خلال ذلك اطّلعنا على نوع المسائل التى كانوا يعالجونها والمشاكل التى كانوا يشغلون عقولهم بها ، بشيء من التفصيل. فبقى علينا أن نعرف مقدار الأثر الذى تركوه فى تطور الفكر الإسلامى (ولكنى أرى من الضرورى ، قبل أن أتحدث عن ذلك الأثر) أن أؤكد أن المعتزلة ظلّوا إلى أن انضموا إلى الرافضة مدرسة فكرية تعيش بين أهل السنة ، ولم يكونوا فى يوم من الأيام فرقة مستقلة معادية لهم ، بل كانوا متحمسين للسنة غيورين عليها مدافعين عنها . وإذا كانوا قد تطرفوا فى جملة من أقوالهم فإن ذلك لم يقع منهم إلا عن حسن نيّة ، وسلامة طويّة ، ولم يكن إلا نتيجة لازمة لتعمقهم فى درس الفلسفة وإباحتهم

لحرية الرأي . لست أقصد طبعاً أن أبرّىء ساحتهم بالمرّة ؛ فإن المصيب خير من المخطىء الحسن النية ، ولكننا لا نستطيع إلا أن نفرق بين من يسىء عن حسن قصد و بين من يسىء عن إصرار وتعمد . وقد جرّب الخياط أن يجد لهم فى تطرفهم عذراً ومخرجاً فقال إن البحث فى لطيف الكلام وغامضه ؛ كالفناء والمعانى والمعلوم والمجهول ، قد يدخل الشبه على العلماء[1] . وهذا بعينه ما ذهب إليه نيبرج فى معرض دفاعه عن المعتزلة إذ قال : إن قوماً كالمعتزلة محاطين بأعداء كثيرين متدربين على المناظرة ، لابد من أن يكون فى أسلوبهم شىء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل . لأن من نازل عدوّاً عظيما فهو مربوط به ، مقيّد بشروط القتال وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه فى حركاته وسكناته وقيامه وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله . كذلك فى ساحة النضال الفكرى للعدو تأثير فى تكوين الأفكار ليس بأقلّ من تأثير الحليف . ففى عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة ينبغى أن تزول بزوال شروطها وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب . والمعتزلة ليسوا بريئين من ذلك ، لكن نيتهم ظاهرة ؛ وهى الذبّ عن الإسلام ، والنية إنما هى ميزان الأعمال[2] . وبناء على هذا فتطرف المعتزلة فى بعض أقوالهم يجب ألاّ يحملنا على تكفيرهم . وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تكفير المسلم لأخيه المسلم فقال : « أيمّا امرىء قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه »[3] . وكان سفيان ابن عيينة يقول إن الله لا يعذب أحداً على ما اختلف فيه العلماء[4] . كذلك أظهر الإمام الغزالى فساد رأى من يتسارع إلى التكفير فى كل ما يخالف مذهبه[5] ، وقال إن للمخطىء فى الاجتهاد أجراً واحداً وللمصيب أجرين[6] . وهذا ما كان المعتزلة يقررونه ، فإنهم قالوا إن المختلفين كلاهما على صواب[7] ، وإن كل مجتهد مصيب

(١) الانتصار ص ١٠٦
(٢) مقدمة الانتصار ص ٥٩ — ٦٠
(٣) صحيح مسلم ج ١ ص ٥٧
(٤) أحسن التقاسيم ص ٣٨
(٥) المنقذ من الضلال ص ٣٥
(٦) المنقذ من الضلال ص ٤٩
(٧) بستان العارفين للسمرقندى ص ٥٣

فى الفروع[1]. ويقول المقدسى إن هذه المقالة تعجبه لأن أصحاب النبى اختلفوا فجعل صلوات الله عليه وسلامه اختلافهم رحمة وقال بأيهم اقتديتم اهتديتم، كأولئك الذين أشكلت عليهم القبلة فصلّى كل قوم إلى جهة فلم يأمر النبى من أخطأ بالإعادة بل اعتبره بمثابة من أصابها[2]. يضاف إلى هذا أن المعتدلين من أهل السنة كانوا ينظرون إلى المعتزلة نظرة طيبة. فإذا نحن تركنا الحنابلة المتعصبين ضدهم، وإذا أهملنا الظاهرية المتطرفين كابن حزم، ومتطرفة الأشعرية كالبغدادى، وجدنا بين أهل السنة من كانوا يقدرون المعتزلة وينصفونهم. فإن أبا بكر الخوارزمى (+ ٣٨٣ هـ.) كان يقول إن العراق يحسد على أشياء كثيرة منها أن الاعتزال بصري[3]. وكان المقدسى (+ ٣٩١ هـ.) ينظر إلى الاعتزال كمذهب من مذاهب الكلام غير منفصل عن السنة وليس كفرقة مستقلة كما يتوهم البعض، ويعتبره أحد المذاهب الأربعة الممتدحة فى الإسلام فيقول: أما الممتدحة فأهل السنة والجماعة، وأهل العدل والتوحيد، والمؤمنون، وأصحاب الهدى[4]. وكان الغزالى (+ ٥٠٥ هـ.) إمام الأشعرية فى وقته وعالمها يعدّ المعتزلة من أرباب الاجتهاد فى الدين، وكل مجتهد مأجور[5]. أما الشهرستانى (+ ٥٤٨ هـ.) الأشعرى، وقد كان من أكثر المؤرخين نزاهة، وأعفهم لساناً، وأرحبهم صدراً، وأبعدهم نظراً؛ فإنه تكلم عن المعتزلة فى كتابيه «الملل والنحل» و«نهاية الإقدام» بكل أدب واحترام، فلم يتحامل عليهم ولم يشتمهم أو يلعنهم كما فعل البغدادى وابن حزم، وإنما اعتبرهم من جملة المسلمين[6]، حتى الحائطية مع أنهم كانوا غلاة متطرفين لم يخرجهم عن الإسلام ولم يضللهم[7]. هذا وإن أهل السنة رغم خلافهم مع المعتزلة قبلوا تفسير الزمخشرى للقرآن الكريم المعروف «بالكشاف» فأصلحوه واتبعوه، ولا يزال إلى اليوم يعتمد عليه وينظر إليه كأحد التفاسير المهمة؛

(١) أحسن التقاسيم ص ٣٨، والمنية والأمل ص ٦٣
(٢) أحسن التقاسيم ص ٣٨
(٣) رسائل الخوارزمى ص ٣٠
(٤) أحسن التقاسيم ص ٣٧
(٥) المنقذ من الضلال ص ٣٨
(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠
(٧) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ — ٧٠

ونقلوا الأحاديث عن رجال الاعتزال؛ فإن الحافظ الذهبي ترجم فى ميزانه لخمسة وأربعين قدرياً وسبعة وعشرين معتزلياً ممن روى عنهم الشيخان. فإذا ذكرنا كل هذا، وذكرنا أيضاً أن المعتزلة كانوا يعلنون دوماً تمسكهم بالسنة وولاءهم لها، وإذا قررنا أن المعتزلة كانوا يحتلون فى الدولة مقاماً عالياً ممتازاً فى ميادين الأدب والعلم والسياسة يمكنهم من التأثير فيمن حولهم، علمنا أنهم لا يمكن أن يكونوا قد مضوا دون أن يتركوا فى الحياة العقلية الإسلامية ولو بعض الأثر.

حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم وجدوا فى البلاد التى افتتحوها أقواماً لهم ديانات مختلفة، وفلسفات دينية متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية. ثم بدأت أعمال الترجمة فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم. وهكذا انتهى إلى المسلمين التراث الفكرى الماضى، ووقف الفكران الإسلامى واليونانى متواجهين. فكان لابد من أن يختلطا ويتفاعلا، وكان لابد من أن يتأثر المسلمون بالأفكار والعقائد التى غزتهم والتى كان الكثير منها مخالفاً لتعاليم دينهم، وكان من الطبيعى أن تخلق لهم تلك الأفكار مشاكل جدية تقتضى الدراسة والتحليل؛ كمشكلتى الصفات والقدر وما يتفرع منهما، وكان أخيراً لزاماً أن يقوم من بينهم رجال يوفقون بين مجربى الفكر الإسلامى واليونانى، ويوحدوا بينهما، ويخرجوا منهما بفكر جديد وحياة عقلية جديدة ترتفع بالبشرية درجة فى سلم الرقى، حتى تتابع الحضارة سيرها وتؤدى رسالتها إلى الأجيال القادمة، وحتى يكون العرب قد قاموا بواجبهم نحو المدنية كاملاً، وكونوا فى سلسلة المدنية العالمية حلقة أساسية متصلة بالحلقات الماضية متماسكة مع الحلقات التالية.

غير أن السلف أحجموا عن القيام بهذه المهمة، ووقفوا وجلين أمام تلك المشاكل، فأبوا أن يعالجوها، ورفضوا أن يبتعدوا عن نص الكتاب ومنطوق الحديث قيد أنملة. فكان مالك بن أنس (+ ١٧٩ هـ.) يقول: امضِ الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد[1]. وسئل الإمام مالك مرة عن كيفية الاستواء على العرش فقال:

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥١

« الاستواء معقول ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . . ![1] » ، وروى ابن حنبل أن أحدهم قال لابن أنس : ينزل الله إلى سماء الدنيا . . ؟ قال : نعم . قال : نزوله بعلمه أم بماذا . . ؟ فصاح مالك : اسكت عن هذا ، وغضب غضباً شديداً . . ![2] ، وكان الإمام مالك لا يبيح حرية الرأى ولا سيما فى أمور الدين ، رووا أن أحد أصحابه دخل عليه وهو فى مرض الموت فرآه يبكى فسأله : ما الذى يبكيك يا أبا عبد الله؟ فأجاب بأنه ليس من هو أحق بالبكاء منه ، إنه أفتى برأيه ، وإنه ليودّ لو يضرب مائة سوط عن كل مسألة أفتى فيها برأيه[3]. وقد كان هذا الموقف الذى وقفه مالك بن أنس هو نفس موقف أكثر أئمة السلف ، كالشافعى (+ ٢٠٤ هـ .) الذى قال إذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد[4]، وابن حنبل (+ ٢٤١ هـ .) الذى رأينا عناده وصلابته أمام المحنة ، فقد امتنع عن الإجابة بحرف واحد فى مسألة خلق القرآن وقال للخليفة وأعوانه : « أعطونى شيئاً من كتاب الله عز وجلّ أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أقول به »[5]، واستمرّ مصرًّا على موقفه السلبى حتى النهاية ، يروون أنه كان وهو يساط يصيح : « القرآن كلام الله غير مخلوق . . ! »[6] ، ويقولون إن الإمام أحمد بلغه أن أبا ثور (+ ٢٤٠ هـ .) قال فى الحديث : « خلق الله آدم على صورته » إن الضمير عائد لآدم ، فهجره أحمد ، فأتاه أبو ثور ، فقال أحمد : أى صورة كانت لآدم يخلقه عليها . . ؟ كيف تصنع بقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن . . فاعتذر أبو ثور إليه وتاب بين يديه . . ![7] .

إن الوحيدين من المسلمين الذين كانت لهم الجرأة الكافية فأقبلوا على المبادىء الجديدة يدرسونها ويمحصونها ، وتناولوا المشاكل المختلفة التى أثارتها تلك المبادىء

---

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٢٦ ، وسرح العيون ص ١٤٢

(٢) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥١

(٣) الوفيات ج ١ ص ٦٢٧

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٠

(٥) المناقب ص ٣٢٧

(٦) المناقب ص ٣٣١

(٧) نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٣

يحاولون حلها ، هم المعتزلة [1] . وكانت غايتهم فى بادىء الأمر أن يفهموا تلك المشاكل حتى يردّوا عليها ويفندوها ، وأن يدافعوا عن العقائد الإسلامية ببرهان العقل كما كان يفعل مخالفو الإسلام فى ذلك الحين فى دفاعهم عن عقائدهم . فكانت الحاجة تقتضى أن يقاوموهم بنفس أسلحتهم ، وأن يخاطبوهم باللغة والأساليب الكلامية التى ألفوها وأتقنوها . وهكذا وضع المعتزلة أسس علم الكلام ، وكانوا كما قال المقدسى أول فرق هذا العلم فى الإسلام [2] .

---

(١) لا ينكر أن القدرية والجهمية سبقوا المعتزلة فى ذلك من الوجهة الزمنية ، ولكن عملهم كان ضيقاً محدوداً .

(٢) أحسن التقاسيم ص ٣٧

تضاربت الآراء فى سبب تسمية هذا العلم « بعلم الكلام » . فقد أورد النسفى ستة أقوال هذه هى :

١ — لأن عنوان مباحث المتكلمين فى العقائد كان : « الكلام فى كذا وكذا . . . » فسمى الكلام .

١ — لأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ، فهو لها كالمنطق للفلسفة .

٣ — لأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٤ — لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٥ — لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من الكلام .

٦ — ونظراً لقيامه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيراً فى القلب وتغلغلا ، فسمى الكلام مشتقاً من الكلم وهو الجرح .

(العقائد النسفية ص ٦)

وقال ابن خلكان إن هذا العلم سمى علم الكلام لأن أول خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله عز وجل : أمخلوق هو أم غير مخلوق ، فتكلم الناس فيه فسمى هذا النوع من العلم كلاماً واختص به — (الوفيات ج ١ ص ٦٨٧) — ويفضل ماكدونالد هذا الرأى الذى أورده ابن خلكان ؛ إذ يقول إن علم الكلام منشؤه الأول مأخوذ من « كلام الله » الذى يعنى إما القرآن أو صفة الكلام — (المقالة « كلام » فى الموسوعة الإسلامية ج ٢ ص ٦٧١) .

أما ابن خلدون فيرى أن هذه التسمية راجعة إلى ما فى هذا العلم من المناظرة على البدع وهى كلام صرف وليست براجعة إلى عمل . وقد تكون لأن سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم فى إثبات الكلام النفسى — (المقدمة ص ٤٠٦) .

كان المعتزلة الأولون يفهمون من علم الكلام ، كما رأينا ، أنه وسيلة لتأييد العقائد الإيمانية ، و يتخذون من العقل خادماً للنقل . فهم إنما أقدموا على درس العلوم العقلية بهذه الروح ، وتفرغوا لها لتلك الغاية ، ولكنهم لما تغلغل فى نفوسهم أثرها ، واحتل قلوبهم حبها ، تراءى لهم أن هذه العلوم العقلية تمثل جانباً من الحقيقة الكلية ، كما أن عقائدهم الدينيــة التى ورثوها عن الآباء والتى انبروا للدفاع عنها تمثــل جانباً آخر . و إذ اعتقدوا أن العقل والنقل جزآن من حقيقة واحدة آمنوا بالاتفاق التام بينهما . ولما كان هذا الاتفاق لا يلوح جلياً ، بل كان النقل والعقل يبدوان مختلفين متنافرين ، فإن المعتزلة انشغلوا فى إظهاره وحاولوا إثباته . فبدأ عملهم الجوهرى . . . ألا وهو التوحيد بين النقل و بين العقل ، أو بين الدين و بين العـلم ، ذلك العمل الإنشائى الذى كان يتطلبه الظرف و يقتضيه التاريخ ، والذى جعل للمعتزلة قيمة ومقاماً وزادهم شهرة وتعظيماً . . !

بيد أن المعتزلة لم يقفوا عند هذا الحدّ ، ولم يكتفوا بهذا العمل ، بل إنهم تجاوزوه وكانوا كلما ازدادوا تعمقاً فى الفلسفة وتعلقاً بالعلوم يبتعدون عن الدين إلى حدّ أن نسوا غايتهم التى بها بدأوا ، وصاروا يجربون أن يخضعوا النقل للعقل ، و يحوروا العقـائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية . و يرى ما كدونالد هذا الرأى فإنه قال إن المعتزلة كانوا فعلاً يغيّرون جوهر معتقداتهم [١] . وقد ذهب المعتزلة فى تقدير العقل بعيداً فقالوا : إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل [٢] ، و إذا أجمع العقلاء على شىء أنه حسن أو قبيح كان إجماعهم حجة [٣] . وكان النظام يرى أن حجة العقل تنسخ الأخبار ، ولذلك كان يرفض الأحاديث النبوية التى كان يستبشعها من جهـة حجة العقل [٤] . وأثبت الجبائى وولده شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى المسائل

---

(١) Mac Donald ص ١٤٤ — ١٤٥ (٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٣٣
(٣) المستصفى ج ١ ص ٥٧ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٥٢

والأحكام التى لا يتطرق إليها عقل ولا يُهتدى إليها بغير السمع[1] . ثم تزايدت جرأة المعتزلة فصاروا يهاجمون النقل . أما القرآن الكريم فلم يجسروا على مهاجمته ولكنهم أوّلوه ، كما مرّ معنا ، حتى يلائم مذهبهم ونحلتهم ، وفسروه — كما يقول ابن قتيبة — تفسيراً عجيباً[2] . ولهذا اشتغل عدد كبير منهم فى وضع التفاسير القرآنية وأما الحديث فإنهم شنوا عليه وعلى المحدثين غارة شعواء وهاجموهم هجوماً عنيفاً . فكذبوا رواة الأحاديث التى لم توافقهم ولا سيما أحاديث الرؤية والصفات والقدر ، ولم يتورعوا على رواية ابن قتيبة عن ثلب أهل الحديث وامتهانهم والإسهاب فى الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض من الأخبار[3] . وكان المعتزلة قليلى العناية برواية الحديث[4] ، فإن أبا الحسين ابن الطيب صاحب التصانيف الكثيرة لم يكن يحفظ سوى حديث واحد[5] . هذا وقد حاول المعتزلة أن يبطلوا الحديث كله من أساسه ، فقالوا إن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم[6] ، ذلك بأن الأحاديث كلها أخبار آحاد ، فإذا كانت أخبار الآحاد لا توجب العلم بطل الاستدلال بشىء من الحديث . وإلى عمل المعتزلة هذا فى نقد الحديث ومهاجمته بالرأى يشير أبو تمام فى قصيدة يمدح بها أحمد بن أبى دؤاد :

بعد ما أصلت الوشاة سيوفاً ... قطعت فىّ وهى غير حداد

من أحاديث حين دوختها بالرأى ... كانت ضعيفة الإسناد

فنفى عنك زخرف القول سمع ... لم يكن فرصة لغير السداد[7]

وأخيراً تمادى المعتزلة فى تهجمهم على المحدثين ، فلما انتهت إليهم السلطة فى زمن المأمون وما بعد المأمون ، لم يتورعوا عن اضطهادهم بقطع أرزاقهم وحملهم على الأخذ

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤
(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ — ٨٤
(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٢
(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٧
(٥) تاريخ بغداد ج ٣ ص ١٠٠
(٦) الانتصار ص ٦٨ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٤٠٦
(٧) ديوان أبى تمام ص ٧٦

بآرائهم وأقوالهم بالقوة . فكان ذلك ،كما رأينا ، أعظم خطأٍ ارتكبوه فى حياتهم وأهم سبب من أسباب سقوطهم . لم يعد المعتزلة ، حين بلغوا هذا الحدّ ، من علماء الكلام ، لأنهم أصبحوا إلى الفلسفة أقرب ، و باسم الفلاسفة أحق . والواقع أنه لم يبق بينهم و بين الفلاسفة كالكندى والفارابى كبير فرق . وهذا ما حمل ابن تيمية على القول بأن مناهج المعتزلة تقرب من مناهج الفلاسفة ، و إنهم لا يختلفون عنهم إلا فى كونهم يتورعون عن تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم [1].

ولنعد الآن إلى السلف لنرَ كيف واجهوا هذه الحال . ونحن نعلم أن السلف كانوا يمتنعون من الخوض فى المسائل التى جاءت بها الفلسفة . فلما وجدوا المتكلمين من المعتزلة يفعلون ذلك ، استفظعوا عملهم وهاجموهم . فقال أبو يوسف القاضى (+ ١٩٢ هـ.) : « من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس » [2]. وقال : « طلب العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم » [3]. وحذّر الإمام الشافعى الناس من الكلام فقال : « لو يعلم الناس ما فى الكلام من الأهواء لفرّوا منه فرارهم من الأسد » . وذكرهم بسوء عاقبته فقال : « لأن يلقى الله تعالى العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشىء من علم الكلام » . وكان حكمه فى المتكلمين أن يضربوا بالجريد و يطاف بهم فى العشائر والقبائل و يقال : « هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ الكلام » [4]. وأنشد الأصمعىّ (+ ٢١٦ هـ.) فى المتكلمين :

وإنى لأغنى النـاس عن متكلم ... يرى الناس ضلّالاً وليس بمهتدى [5]

وقال محمد بن يسير يعيب المتكلمين و يظهر أن بدايتهم تكون حسنة ثم ما يلبثون أن يخرجوا عن سواء السبيل :

يا سائلى عن مقالة الشيع ... وعن صنوف الأهواء والبدع

دع من يقود الكلام ناحية ... فما يقود الكلام ذو ورع

---

(١) بغية المرتاد ص ٦٢

(٢) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤١

(٣) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

(٤) الدميرى ج ١ ص ١١

(٥) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤١

كل أناس بديهم حسن ثم يصيرون بعـــد للشُّنع
أكثر ما فيـه أن يقال له لم يك فى قوله بمنقطـع[1]

وقال آخر :

قد نقّر النـاس حتى أحدثوا بدعاً فى الدين بالرأى لم تبعث به الرسل
حتى استخف بحق الله أكثرهم وفى الذى حمّلوا من حقه شُـغل[2]

وقال عبد الله بن مصعب يحذر الناس من المتكلمين ، ويحرضهم على عدم مصاحبتهم ، أو الاستماع إليهم ، أو الردّ عليهم :

ترى المرء يعجبـه أن يقو لَ وأسـلم للمرء ألاّ يقولَ
فأمسك عليك فضول الكلام فإن لـكل كلام فضـولا
ولا تصحبن أخا بدعـة ولا تسمعن له الدهر قيلا
فإن مقـالتهم كالظـــلا ل يوشك أفياؤها أن تزولا
وقد أحــــكم الله آياته وكان الرسول عليهـا دليلا
وأوضح للمسـلمين السبيل فلا تتبعن سـواها سبيلا
أناس بهم ريبة فى الصدور ويخفون فى الجوف منهاغليلا
إذا أحدثوا بدعة فى القران تعادوا عليها فـكانوا عدولا
فخلّهم والتى يهضبون وولّهم منك صمتـاً طويلا[3]

هذا هو الموقف الذى كان أهل السنة عموماً يقفونه من علم الـكلام وأهله . ومع ذلك فإن آراء المعتزلة أخذت تنتشر بينهم ولو ببطء ، وصارت تجد من بعض أئمتهم من يصغى إليها ، ويرى ضرورة اتباع خطة المعتزلة فى درس العـلوم العقلية ووجوب اقتباس أساليبهم الـكلاميـة . يروون أن الإمام أبا حنيفة (+ ١٥٠ هـ) ، وكان

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٧٥ ، والكامل للمبرد ج ١ ص ١٩٦
(٢) الكامل للمبرد ج ١ ص ١٩٦
(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٧٥

من رجال الفكر الحر، قال بخلق القرآن[1]، وخاض فى علم الكلام ووضع فيه كتاباً دعاه « الفقه الأكبر » إشارة إلى أفضليته على الفقه الآخر. ومن رأى ماكدونالد أن أبا حنيفة كان أول من اتبع طريقة المعتزلة فى الدفاع عن الدين[2]. كذلك صنَّف الحارث المحاسبى (+ ٢٤٣ هـ.)، أحد أصحاب ابن حنبل، كتاباً فى الرد على المعتزلة، فأنكر عليه ابن حنبل ذلك وهجره. ويقال إن الحارث قال لأحمد: الرد على البدعة فرض. فأجاب أحمد: نعم ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها فلم تأمن أن أطالع الشبهة ولا ألتفت إلى الجواب فتعلق بفهمى، أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهه[3]. صحيح أن المحاسبى ردّ على المعتزلة، ولكن مجرد هذه المحاولة منه للرد عليهم بالأدلة العقلية يعتبر خطوة مهمة إلى الأمام، ودليلاً على أن بعض أهل السنة أصبحوا لا يرضون بالجمود ولا يعترضون على البحث والنظر. وفى الوقت نفسه سئل الكرابيسى (+ ٢٤٨ هـ.) عن لفظ الإنسان بالقرآن فقال إنه مخلوق[4]. وكان الإمام البخارى (+ ٢٥٦ هـ.) أحد كبار شيوخ الحديث يرى رأى الكرابيسى فى أن لفظ الإنسان بالقرآن مخلوق[5]. فإذا أضفنا إلى هذا أن الحركة الفكرية التى قام بها المعتزلة لقيت تسامحاً من الخلفاء العباسيين ولا سيما المنصور الذى كان يكرم عمرو بن عبيد ويحترمه، والرشيد الذى رغم تشدده فى مسألة الدين اتخذ من بعض رجال الاعتزال أصدقاء له ومربين لأولاده، وأن هذه الحركة نفذت إلى قصر الخليفة وهو القوّام على الدين والمسئول عنه فتبناها المأمون وشجعها، واعتنق هو وخليفتاه المعتصم والواثق المبادىء التى ترتكز عليها، وإذا لاحظنا أن حركة اضطهاد المتكلمين بدأت تخف تدريجياً وأن المعتزلة لم يعاملوا بشىء من الشدة والقسوة اللتين عومل القدرية الأولون بهما،

(١) الإبانة ص ٣٥

(٢) المقالة « الماتريدى » فى الموسوعة الإسلامية ج ٣ ص ٤١٤

(٣) المنقذ من الضلال ص ٤٥ — ٤٦، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٩

(٤) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٥٢

(٥) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٦ — ٣٠٨، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ١١ — ١٣

علمنا أن هذه الحركة الفلسفية العلمية التحررية بدأت تتقوى وتنتشر ، وأخذت تلقى أنصاراً وأعواناً . وإنى لأعتقد أنها لو تركت تسير فى مجراها الطبيعىّ لاستطاعت أن تقضى على الروح الرجعية فى الأمة على قوتها وعنفها ، ولكتب لها الفوز والنجاح . ولكن المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأمور ، فأرادوا فى زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع ، وأن ينجزوا فى برهة وجيزة ما قد يتطلب قروناً .

أية غلطة فاحشة ارتكبها المعتزلة بإعلانهم المحنة واضطهادهم علماء الأمة . . ! لقد هدموا بأيديهم فى بضع سنين ما بنوه فى قرن من الزمان ، ووسعوا الصدع بينهم وبين أهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره ، وأعطوا أعداءهم الحنابلة سلاحاً يقاومونهم به . . . وهكذا انبعثت الرجعية من رقادها ، وانطلقت قوية جامحة تأخذ فى طريقها رجال الفكر جميعاً من المعتزلة ومن غير المعتزلة . فقد نهبت مكتبة الكندى الفيلسوف ، واضطر المحاسبي أن يختفى ، ولما مات لم يصلّ عليه سوى أربعة نفر[1] وهو الرجل الصالح العابد ! ولعن الكرابيسى فى جنازة ابن حنبل بأصوات عالية وأكره على أن يلتزم بيته حتى مات[2] . ولم يقتصر ضرر الرجعية الحنبلية على مهاجمة المتكلمين والفلاسفة ، بل إنه جعل الحنابلة يتطرفون فى أقوالهم تطرفاً أدّى بهم إلى التجسيم والتشبيه . ويتضح لنا ذلك من الأبيات التالية لأحد أتباع ابن حنبل :

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه	على عرشه إنى إذاً لمجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه	وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا	بتوفيقه والله أعلى وأعظم[3]

ومن هذا القبيل القصيدة التالية التى نظمها حنبلى آخر أيام كان ابن حنبل فى سجن المحنة :

---

(١) ابن الأثير ج ٧ ص ٥٥ (٢) المناقب ص ٤١٧ — ٤١٨

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٨٠

تبارك من لا يعلم الغيب غيره … ومن لم يزل يثنى عليه ويذكر
علا فى السموات العلى فوق عرشه … إلى خلقه فى البرّ والبحر ينظر
سميع بصير لا يشك مدبّر … ومن دونه عبد ذليل مدبّر
يدا ربنا مبسوطتان كلاهما … يسحّان والأيدى من الخلق تقتر
إذا فيه فكرنا استحالت عقولنا … فأُبنا حيارى واضمحلّ التفكّر
نهينا عن التفتيش والبحث رحمة … لنا وطريق البحث يردى ويُخسر
ولم نرَ كالتسليم حرزاً وموئلاً … لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر
شهدنا بأن الله لا ربّ غيره … وإن شك فيه الملحدون وأنكروا
شهدنا بأن الله كلّم عبده … ولم يك غير الله عنه يعبّر
وأن ولىّ الله فى دار خلده … إلى ربّه ذى الكبرياء سينظر
ولم نرَ فى أهل الخصومات كلها … ذكيناً ولا ذا خشية يتوقّر
ولم يحمد الله الجدال وأهله … وكان رسول الله عن ذاك يزجر
وسنّتنا ترك الكلام وأهله … ومن دينهُ تشديقه والتقعّرُ[1]

وهناك حركتان رجعيتان أخريان غير الحنبلية نشأتا عن شدة تمسك المعتزلة بالعقل وتحاملهم على النقل. أولاهما الكرّامية أتباع محمد بن كرّام السجستانى (+ ٢٥٦ هـ.) الذين غالوا فى إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتشبيه ، وتكاثر عددهم فبلغ فى الشام وحدها عشرين ألفاً . وقد كان الخصام بين الكرامية و بين المعتزلة قوياً ، وكانت تحصل بين الفريقين فى المشرق مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة[2] . أما الحركة الثانية فكانت الظاهرية ، وهى مدرسة فقهية أسسها فى العراق داود بن على الأصفهانى (+ ٢٧٠ هـ.) ، وكانت تقوم على رفض الرأى والقياس ، وقصر الإجماع على إجماع الصحابة ، والتمسك بظاهر الكتاب والسنة تمسكاً شديداً[3] . فالظاهرية إذاً كانوا

(١) المناقب ص ٢٢٥ — ٢٢٦ (٢) الخطط ج ٤ ص ١٨٣
(٣) الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٤٢ ، ٤٥

بما كسون كل حركة ترمى إلى تحكيم الرأى وتلجأ إلى التأويل كحركة الاعتزال . وقد انضمّ إلى هذه المدرسة فيما بعد الإمام ابن حزم[1]. فكان خير متحمس لها فى بلاد الأندلس مدافع عنها .

لقد كان المستقبل، بعد الحركة الرجعية، يلوح سيئاً قاتماً ، وكان يبدو أن العناصر الرجعية ستدوس كل ما عداها ، وأن كل حركة ترمى إلى التقدم العلمى والتحرر الفكرى ستخمد أنفاسها ... لولا أن قام أبو الحسن الأشعرى (+ ٣٣٠ هـ .) فأنقذ ما أمكن إنقاذه من الموقف . . ! كان الأشعرى معتزلياً صمياً ، ولكنه أدرك ببصره النافذ وعقله الراجح حقيقة الوضع ... رأى الهوة بين أهل السنة و بين أهل الاعتزال فى اتساع وازدياد ، ووجد الحركة الرجعية تقوى وتشتدّ ، فعلم أن الاعتزال صائر لا محالة إلى زوال . فأزعجته هذه الحقيقة المروعة وأقضّت مضجعه ، ولذلك تقدم إلى العمل ... فتنكر للمعتزلة . وأعلن انفصاله عنهم ورجوعه إلى حظيرة السنة[2]، غير أنه لم يرجع إليها فعلاً كما أعلن للملأ ، بل اتخذ طريقاً وسطاً بينها و بين مذهب المعتزلة[3]. وقد صادف هذا العمل قبولاً لدى الناس ، ما عدا الحنابلة ، ولاقى استحساناً . ولا عجب فإن الجمود على التقليد ما كان ليروق للكثيرين بسبب تقدم الأمة فى الحضارة واقتباسها العلوم العقلية واطلاعها على فلسفة الأقدمين ، وفى الوقت نفسه أصبح الناس لا يرتاحون إلى المعتزلة بعد أن تطرفوا فى عقائدهم وأساءوا التصرف مع غيرهم ، فكانت الحاجة تدعو إلى من يؤلف بين وجهتى نظر السنة والاعتزال ، وهذا هو ما بدأه الأشعرى وأكمله من بعده أتباعه الكثيرون الذين اعتنقوا مذهبه وساروا على طريقه وهم صفوة علماء الإسلام فى وقتهم وخيرة رجاله كالقاضى أبى بكر الباقلانى (+ ٤٠٣ هـ .)[4]، وابن فورك (+ ٤٠٦ هـ .)[5]، وأبى إسحق الاسفراينى

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٤٨٣

(٢) الإبانة ص ٨ ، والوفيات ج ١ ص ٤٦٤

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٦ ، والخطط ج ٤ ص ١٨٤

(٤) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦ (٥) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٥٢ — ٥٤

(+ ٤١٨ هـ .)[١]، وعبد القاهر البغدادى (+ ٤٢٩ هـ .)[٢]، والقاضى أبى الطيب الطبرى (+ ٤٥٠ هـ .)[٣]، وأبى بكر البيهقى (+ ٤٥٨ هـ .)[٤]، وأبى القاسم القشيرى (+ ٤٦٥ هـ .)[٥]، وأبى إسحق الشيرازى (+ ٤٧٦ هـ .) رئيس المدرسة النظامية ببغداد[٦]، وإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى (+ ٤٧٨ هـ .)[٧]، والإمام الغزالى (+ ٥٠٥ هـ .)[٨]، الذى أصبحت الأشعرية بجهوده كلاماً مقبولاً فى الإسلام، وابن تومرت (+ ٥٢٤ هـ .) المغربى تلميذ الغزالى الذى نشر الأشعرية فى بلاد المغرب[٩]، والشهرستانى (+ ٥٤٨ هـ .)[١٠]، وغيرهم كثير شرحوا عقائد الأشعرى ونظموها وزادوا عليها ودافعوا عنها بالأدلة والبراهين العقلية، فكان لهم أكبر الفضل وأعظم الأثر فى نجاح المذهب الأشعرى وانتشاره. ومما يدل دلالة واضحة على أن هذه الحركة التى قام بها الأشعرى كانت ضرورية، ومما يظهر لنا بجلاء أن الناس كانوا يشعرون بوجوب وضع حدٍ لذلك النزاع المستحكم بين أهل السنة و بين المعتزلة باتباع طريق وسط بين قوليهما، أن اثنين من كبار علماء المسلمين المعاصرين للأشعرى قاما، على بعدهما عنه، بنفس المحاولة التى قام الأشعرى بها فى البصرة؛ وهما أبو جعفر الطهاوى (+ ٣٣١ هـ .) الحنفى فى مصر، وأبو منصور الماتريدى (+ ٣٣٣ هـ .) الحنفى فى سمرقند.

وجدير بنا الآن أن نشرح حقيقة الموقف الذى اتخذه الأشاعرة، وحقيقة العمل الذى قاموا به. إنهم أرادوا أن يرجعوا إلى ما كان المعتزلة قد بدأوه، ويحيوا ما كان

---

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١١١ — ١١٤
(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٨
(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٧٦
(٤) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٤
(٥) الوفيات ج ١ ص ٤٢٥
(٦) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٨٩ — ٩٩
(٧) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٠
(٨) الوفيات ج ١ ص ٦٦١، وطبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠٣
(٩) طبقات الشافعية ج ٤ ص ٧١ — ٧٤
(١٠) الوفيات ج ١ ص ٦٨٨، وطبقات الشافعية ج ٤ ص ٧٩

المعتزلة قد أهملوه فإن المعتزلة ، كما علمنا ، أوجدوا علم الكلام وكانت غايتهم أن يستخدموا العقل فى الدفاع عمّا جاء به النقل ، ثم ابتعدوا عن تلك الغاية وصاروا يشتغلون فى التوفيق بين النقل و بين العقل على اعتبار أنهما متفقان متساو يان فى الحقيقة، وأخيراً شطّوا أكثر فاعتقدوا بأسبقية العقل وأفضليته على النقل . فلما قام الأشاعرة رجعوا إلى الخطوة الأولى التى خطاها المعتزلة ، وأعادوا تنظيم علم الكلام على قاعدة أن النقل هو الأساس وأن العقل خادم للنقل ووسيلة لإثباته والبرهان على صحته . ولذلك قال الإمام الغزالى إن الحشوية الذين كانوا يرون وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ، والمعتزلة الذين غالوا فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلاهما مخطىء : أولئك مالوا إلى التفريط وهؤلاء إلى الإفراط . فالذى يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ؛ لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ؛ لأن العقل يعتريه العىّ والحَصَر . فمثل القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، ومثل العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء ، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن كالمتعرض لنور الشمس مُغمضاً للأجفان (١) .

فالعقل على رأى الغزالى هو الأداة التى يمكن أن نعرف بواسطتها صدق النقل ، وهو أيضاً السلاح الذى يدافع به عن الشرع . ولذلك فإنه عرّف الكلام بقوله : « هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة » (٢) . واستطرد قائلا : « فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها . فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ (٢) المنقذ من الضلال ص ١٨

مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة . فمنه نشأ علم الكلام وأهله . فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة »[1] . وأورد ابن خلدون تعريفاً آخر لعلم الكلام أصح من تعريف الغزالى وأوضح فقال : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة »[2] . وأخذ بعد ذلك يشرح هذا التعريف بقوله إن علم الكلام إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد[3] .

ويقول ابن خلدون إن الأشاعرة نظروا فى مقدمات علم الكلام القديمة فتركوا ما له اختلاط بالفلسفة ، وكانت مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لا يمكن التمييز بينها ، وصاروا فى الطريقة الجديدة — أى الأشعرية — يردون على مسائل الفلسفة التى لا تتفق مع العقائد الدينية[4] . فإنا نجد كتب كبار الأشاعرة كالبغدادى والغزالى والشهرستانى مليئة بالرد على الفلاسفة معنية بتفنيد أقوالهم ، وهذا أمر لم نعهده بالمعتزلة الذين كانوا يقدسون الفلسفة ويسلمون بكل ما جاءتهم به . إن الشىء الذى كان يتطلبه الظرف كما قد بيّنت هو التوفيق بين الدين الإسلامى و بين الفلسفة اليونانية ، وهو ما حاول المعتزلة أن يتوصلوا إليه فى المرحلة الثانية من مراحل تطورهم الفكرى . ولذلك فإن المعتزلة حين تطرفوا فأرادوا أن يخضعوا النقل للعقل كانوا مخطئين ، والأشاعرة الذين اكتفوا باستخدام العقل فى البرهان على صحة النقل كانوا أيضاً غير مصيبين . وعلى كل حال فالأشعرية إذا قوبلت بالاعتزال كانت بالنسبة إليه حركة رجعية ، لأنها تأتى من حيث التطور الفكرى دونه بمرحلة ، لا سيما أنها طردته واحتلت محله . وأمّا إذا نظرنا إليها من حيث علاقتها بأهل السنة ولا سيما

(١) المنقذ من الضلال ص ١٨ — ١٩ (٢) المقدمة ص ٤٠٠

(٣) المقدمة ص ٤٠٧ (٤) المقدمة ص ٤٠٦ — ٤٠٧

الحنـــابلة منهم الذين كانوا يحظرون الخوض فى الكلام ، ولا يقرون بقدرة العقل ، ولا يعترفون بلزومه للنقل ، ظهر أنها خطوة واسعة إلى الأمام .

أحسب أنه غير عسير علينا بعد هذا أن ندرك أن ذلك المذهب الكلامى الجديد الذى دعوناه الأشعرية والذى حاز رضى أهل السنة وقبولهم هو ثمرة من ثمار الاعتزال وأثر حسن من آثاره . فالمعتزلة و إن كانوا ، كما يرى نيكلسون ، حاولوا عبثاً أن ينتزعوا فكرة التشبيه من أذهان الناس ، و إن كانوا أخفقوا فى فرض فلسفتهم العقليــة على المسلمين ، إلا أنهم رفعوا بطريقة غير مباشرة الفكر الإســلامى إلى درجة يعتدّ بها[1] . أليس أنهم جعلوا المسلمين رغم عدائهم الشديد للكلام والمتكلمين يعودون فيقبلون أساليب الكلام و يستخدمونها فى الدفاع عن الدين . . ؟ ولهذا فإن الأشعرية لم يجدوا سبيلاً أبداً إلى التخلص من أثر المعـتزلة فيهم ؛ ذلك بأنهم كانوا مضطرين إلى أن يعالجوا نفس المسائل التى كان المعتزلة من قبل يعالجونها ، وأن يصدروا فيها أحكاماً توافق السنة ولا تبعد كثيراً عن قول المعتزلة . ولذلك قال ابن الجوزى ، وهو على حق فيما قال ، إن الأشعرىّ ظلّ دوماً معتزلياً[2] . وقد كان هذا هو السبب الذى جعل الحنابلة لا يرضون عن الأشعرية ، ودفعهم إلى مقاومتهم بنفس القوة التى كانوا يقاومون بها المعتزلة ؛ فإنهم قاموا عليهم بثورات عديدة أريقت فيها الدماء كثورة سنة ٤٦٩ هـ . فى بغداد[3] ، وانبرى أحد أئمتهم ابن تيمية الحرّانى (+ ٧٢٨ هـ .) للرد عليهم على الطريقة الحنبلية[4] . وسأذكر فيما يلى بضعة أمثلة توضح كيف أن الأشاعرة أخذوا بالفعل طريقاً وسطاً بين السـنة و بين الاعتزال ، وأنهم كانوا فى كثير من عقائدهم متأثرين بالمعتزلة إلى حدٍّ غير قليل .

---

(١) Nicholson ص ٣٦٩ — ٣٧٠

(٢) المنتظم ص ٧١ ب مخطوطة . نقلا عن الحضارة الإسلامية ج ١ ص ٣٣٨

(٣) ابن الأثير ج ١٠ ص ٧١ (٤) الخطط ج ٤ ص ١٨٥

١ — الصفات الأزلية :

يرى ابن تيمية أن فى كلام بعض الأشاعرة شيئاً من نفى الصفات الذى أخذوه عن المعتزلة (١). والدليل على ذلك أن الغزالى قال إنه يجب ألاّ نكفر المعتزلة لقولهم بنفى الصفات (٢)، وأن القاضى الباقلانى كان كأبى هاشم الجبائى من مثبتى الأحوال (٣). ومع أن الأشاعرة رجعوا إلى قول السلف فى إثبات الصفات إلا أنهم اختصروها وردّوها إلى سبع صفات أزلية فقط ؛ وهى القدرة ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام (٤). وقالوا إن الأسماء المشتقة من هذه الصفات السبع أزلية ، وأما الأسماء المشتقة من صفات أفعاله كالخالق ، والرازق ، والمعزّ ، والمذلّ ، فغير أزلية (٥).

٢ — كلام الله تعالى :

كان السلف والمعتزلة فى قولهم فى كلام الله على طرفى نقيض : فالسلف قالوا إن كلامه تعالى أزلىّ ، حتى حروف القرآن اعتبرها الحنابلة قديمة غير مخلوقة (٦). والمعتزلة قالوا إن كلام الله حادث فى محل ، ولذلك فالقرآن حادث . أما الأشعرى فقد أبدع ، كما يقول الشهرستانى ، قولاً ثالثاً وسطاً بين القولين الأولين ؛ فإنه قضى بحدوث الحروف وذلك خرق للإجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقة ، أما كلام الله نفسه فقديم غير مخلوق (٧). ولإثبات صحة هذا الموقف الذى اتخذه الأشاعرة حيال مسألة الكلام رفضوا تعريف المعتزلة للكلام ، وقالوا إن حقيقة الكلام ليست الحروف والأصوات بل هى الكلام النفسى القائم بالنفس الإنسانية ، وهو الذى يجده العاقل من نفسه ويجيله فى خلده ، وما اللسان إلا دليل على كلام النفس ، والدليل غير المدلول . فكلام الله النفسى قديم ، والقرآن

---

(١) بغية المرتاد ص ١٠٨
(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٤ — ٣٥
(٣) نهاية الإقدام ص ١٣١
(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٥
(٥) أصول الدين ص ١١٦ — ١١٨
(٦) نهاية الإقدام ص ٣١٣
(٧) نهاية الإقدام ص ٣١٣

لذلك قديم، أما الحروف والأصوات — أو القراءة — التى هى دلالة على الكلام النفسى والتى هى فعل القارىء فمخلوقة [1].

٣ — التشبيه والتجسيم :

وكان السلف يتمسكون بآيات التشبيه والتجسيم ويأخذونها على الظاهر، على حين كان المعتزلة يرفضونها على علاتها ويعمدون إلى تأويلها. أما الأشاعرة فإنهم وافقوا السلف فى بعض هذه المسائل وخالفوهم فى بعض، وكذلك وافقوا المعتزلة فى بعضها وخالفوهم فى البعض الآخر. فقد أقرّوا السلف على قولهم بالرؤية السعيدة [2] وخالفوهم فى باقى مسائل التشبيه والتجسيم وتأولوا الآيات الواردة فيها كما كان يتأولها المعتزلة فقالوا فى وجه الله تعالى إنه الله، وفى يده إنها قدرته، وفى عينه تعالى إنها رؤيته للأشياء [3]. ومنعوا أن يوصف الله بالاستقرار على العرش، ونزّهوه تعالى عن ذلك، لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم، ولا يحلّ فيه إلا عرض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض [4]. وتأول البغدادى كلمة « العرش » فى الآية : « الرحمٰن على العرش استوى » على أنها « الملك » فكأنه تعالى أراد أن يقول إن الملك لم يستو لأحد غيره [5]. ونفى الأشاعرة الجهة أيضاً، فإذا اختصصنا الله بجهة فوق فلأنها أشرف الجهات وليس لأنه تعالى حقيقة فوق، وإذا رفعنا أيدينا إلى السماء فى الدعاء فذلك زيادة فى الاحترام لله وليس معناه أنه تعالى فى السماء، وكذلك إذا استقبلنا القبلة فليس لأن الله فى الكعبة بل لأن الغاية توجيه المسلمين فى الصلاة إلى ناحية واحدة وهدف واحد [6].

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٩ — ٥٣، ونهاية الإقدام ص ٣٢٠ — ٣٢٥

(٢) الإبانة ص ١٣ — ٢٠، ونهاية الإقدام ص ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٩

(٣) أصول الدين ص ١١٠ — ١١١

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٤ (٥) أصول الدين ص ١١٣

(٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢١ — ٢٢

قال الغزالى شارحاً موقف جماعته و إخوانه هذا : إن الحشوية لم يتمكنوا من فهم موجود لا فى جهة فأثبتوا الجهة حتى لازمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث ، والمعتزلة نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها لأنهم ظنوا أن فى إثباتها إثبات الجهة فخالفوا قواطع الشرع . فهؤلاء تغلغلوا فى التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبّهوا ، فجاء الأشعرية ووفقوا بين القولين ؛ نفوا الجهة لأنها للجسمية تابعة وتتمة ، وأثبتوا الرؤية لأنها من جنس العلم تتعلق بالمرئى على ما هو عليه كما يتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه[1].

٤ — الكسب :

رأينا فى باب القدر أن السلف كانوا يعتقدون أن الله خالق أفعال العباد ، والعباد لا صنع لهم فى أفعالهم ولا تقدير ، وأن المعتزلة كانوا يرون أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم والله تعالى لا صنع له فى أفعال عباده ولا تقدير . فلما قام الأشاعرة سلكوا بين ذينك القولين المتناقضين طريقاً وسطاً أيضاً . فاعترضوا على المجبرة لأنه يلزمهم إنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الضرورية — الرعدة — وبين الحركة الاختيارية ، واعترضوا على المعتزلة لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلقه من الحركات . فإن الإنسان لو سئل عن الحركات التى تصدر منه حين تحريك يده وعن تفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها . ولمّا كانت حركة اليد فعلاً متقناً ، وكان الفعل المتقن لا يصدر إلاّ عن فاعل متقن محيط بالفعل من كل وجه من وجوهه عالم بدقائقه وتفاصيله ، ولمّا كان الإنسان غير عالم بدقائق حركة يده ، علمنا أنه ليس فاعل تلك الحركة ، وأن لها فاعلاً محكماً متقناً هو الله تعالى . فالقول بالجبر ، على رأى الأشاعرة ، محال باطل ، ونسبة الخلق إلى العباد اقتحام هائل . والصحيح عندهم أن الفعل الواحد

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٢

من أفعال العباد لا يستقل به الله وحده ، ولا يستقل به العبد ، وإنما يشتركان فيه فيقع على التعاون بينهما ، ويكون الله هو المعين للعبد على أفعاله لأنه تعالى لا يحتاج فى أفعاله الخاصة إلى معين[1] ، وإذا كان الفعل واقعاً من فاعلين هما الله تعالى والعبد فما هو الجزء الذى ينسب إلى كل منهما ويختص به . . ؟ قسم الأشاعرة الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية : إتقان الفعل ، والقدرة على تنفيذه ، والإرادة التى يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض . فالله تعالى له إتقان الفعل وإيجاد القدرة الحادثة التى يتم بها وقوعه ، والعبد له الإرادة فقط . وقد دعوا عمل الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً ، ودعوا عمل العبد كسباً . أى إن الله يخلق فى العبد الفعل والقدرة على الفعل ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد ويوجهه إمّا إلى فعل الخير أو إلى فعل الشرّ فيكتسب بذلك إمّا ثواباً وإمّا عقاباً . وقد سمّوا الدور الذى يلعبه الإنسان فى أفعاله كسباً تيمناً بقوله تعالى : « كل امرئٍ بما كسب رهين »[2] .

والآن : ما هى حقيقة هذا الكسب الذى جاء به الأشاعرة . . ؟ كان المعتزلة يقولون إن الإنسان يخلق أفعاله ويوجهها كما يشاء ، ولكن القدرة على الفعل من الله تعالى . فجاء الأشاعرة وقالوا إن الفعل نفسه من الله والقدرة الحادثة التى يتم بها الفعل منه تعالى أيضاً ، والإنسان له الإرادة أو التوجيه . وإذاً فالأشاعرة وافقوا السلف فى نقطة وهى أن الفعل من خلق الله ، ووافقوا المعتزلة فى نقطة أخرى وهى أن الإنسان له الإرادة التى يستغل بها هذا الفعل ويوجهه كما يشاء . فأثبتوا للإنسان شيئاً من حرية الإرادة وحرية الاختيار من جهة ، ومن جهة أخرى هدموا هذه الحرية بقولهم إن الله يتدخل بين الآونة والأخرى فى كل فعل من أفعال عبده وفى كل حركة من حركاته . وفى هذا برهان ساطع على أن الأشاعرة وقفوا فى مسألة القدر بين السلف وبين المعتزلة حيارى مترددين . . !

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٧ — ٣٩ ، ونهاية الإقدام ص ٦٧ — ٦٩ ، ٧٧ — ٧٨

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٩ ، ونهاية الإقدام ص ٧٤ — ٧٧

فهل فى الإمكان إحياء روح المعتزلة . . ؟ أعتقد أن ذلك أمر لابد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونجارى التقدم ؛ وأنه غير مستحيل إذا تجنبنا الأخطاء التى تردّى فيها المعتزلة الأقدمون فأودت بهم . وأحسب أننى شرحت تلك الأخطاء ، ولكنى لا أرى بأساً بذكرها مرة أخرى : علينا ألاّ نستعجل الأمور فنحاول أن ننجز فى بضع سنين ما قد يتطلب قروناً ، وألاّ نحقق بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع ... علينا أن نترك العقل يفرض نفسه ، لا أن نفرضه نحن على الناس بالقوة ... علينا أيضاً ألاّ نصل فى استنتاجاتنا إلى حدّ التطرف ، أو نتنكر لتراثنا الماضى ونتحامل عليه ... وعلينا أخيراً أن نقضى على الحركات الرجعية كلما رفعت رأسها ، فلقد كان ضرر الرجعية فى الماضى عظيما ، وسيكون خطرها على الإسلام فى المستقبل أعظم إذا قدّر لها أن تمنع التجدد وتوقف مجرى التقدم . . !

* * *

أولئك هم المعتزلة ، وذلك عملهم ، وتلك روحهم . . . فإذا كان لنا أن نأسف على شىء فعلى أن هذه الطبقة المستنيرة انقرضت وامحّى أكثر آثارها . فقد طغت عليها قُوى الجهل ، ونفثت فيها الرجعية سمومها ، وأنشبت العامة أظفارها ... فأزهقت روحها ، وشوهت سمعتها ، وأحرقت أسفارها . . ! فكان انهزام المعتزلة نصراً لدعاة التحجر ودحراً لأنصار التحرر . . . وكان فى ذلك تهبيط للعزائم وتثبيط للهمم . . . فمن وقتها إلى أن بدأت النهضة الحديثة قلما ارتفع فى الشرق العربى صوت ينادى بالإصلاح ويدعو إلى تحطيم قيود الجهل . ويقينى أنه لو قدّر للاعتزال أن يعيش ويزدهر ، ولمبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر ، لتغيّر وجه التاريخ العربى ، ولما وصل العرب إلى تلك الحال المزرية من التأخر والجمود التى لا يزالون يرسفون فى كثير من أغلالها . . !

المــراجع

(ا) المراجع القــديمة

١ — مخلفات المعتزلة :

أول ما يجب أن يرجع إليه الباحث في دراسة فرقة كالمعتزلة ويعتمد عليه هو كتابات رجال هـذه الفرقة أنفسهم ، وقد كانت قرائح المعتزلة خصيبة ، وهممهم عالية ، فوضعوا من الكتب ما يعيينا حصرها . ورد في المراجع القديمــة أسماء أحد عشر كتاباً لواصل ابن عطاء(١) . وجاء في الفهرست ذكر أسماء سبعة مصنفات لابن الإخشيد ، وعشرة لأبي هاشم الجبائي ، وعشرة أخرى لغيرهما من أعلام الاعتزال(٢) . وذكر ياقوت للجاحظ وحده مائة وأربعين كتاباً في شتى المواضيع (٣) . ووضع نيبرج قائمة بأسماء كتب المعتزلة التي ورد ذكرها في كتاب الانتصار بلغ عددها أربعين كتاباً(٤) . كذلك وضع أرنولد فهرساً بأسماء الكتب التي اعتمد عليها ابن المرتضى في كتابه المنيــة والأمل بلغ سبعين كتاباً(٥) . ومما يؤسف له حقاً أن تكون هذه الكتب قد ضاعت . فقد امتدت إليها الأيدي بالحرق والتمزيق ولم يبق منها سوى ما يلي :

(ا) كتب العقائد :

(١) درة التــنزيل وغرة التأويل : لأبي عبــد الله الإسكافي (+ ٢٤٠ هـ .) مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ . = ١٩٠٨ م .

(٢) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد : لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط (+ ٣٠٠ هـ .) القاهرة ١٣٤٤ هـ . = ١٩٢٥ م .

الكتاب الوحيــــد في العقائد الذي وصلنا بخط أحد رجال الاعتزال القدماء . ولذلك كان أعظم المراجع أهمية في هذا البحث .

---

(١) تكملة الفهرست ص ١ ، والوفيات ج ٢ ص ٢٥٤

(٢) الفهرست ص ٢٤٥ — ٢٤٨

(٣) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٦ — ١١٠

(٤) الانتصار ص ٢٤٩ — ٢٥٢

(٥) المنية والأمل ص ٨٠ — ٨١

(٣) تفسير الكشاف : للزمخشرى (+ ٥٣٨ هـ .) القاهرة ١٣٠٧ هـ . = ١٨٨٩ م .

(٤) المنية والأمل : لأحمد بن يحيى بن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ .) الزيدى المعتزلى أحد كبار أئمة الزيود فى اليمن . حيدر أباد ١٣١٦ هـ . = ١٩٠٢ م .

يأتى هذا الكتاب بعد « الانتصار » فى الأهمية . وتقوم أهميته على كون مؤلفه معتزلياً وإماماً كبيراً مجتهداً من أئمة الزيود الشيعة ، ولأن المؤلف اعتمد فى وضع كتابه هذا على كثير من كتب الاعتزال القديمة الضائعة .

(٥) العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ : للشيخ صالح المقبلى (+ ١١٠٨ هـ .) اليمانى . القاهرة ١٣٣١ هـ . = ١٩١٢ م .

مؤلف هذا الكتاب زيدى معتزلى . ومع أنه يدعى أنه مستقل المذهب ، ويحاول فى بادىء الأمر أن ينتقد الزيود والمعتزلة ويظهر أخطاءهم ، إلا أنه ما يلبث أن يندفع فى الدفاع عنهم ويهاجم الأشعرية هجوماً عنيفاً .

(ب) الكتب الأدبية :

(٦) البيان والتبيين : للجاحظ (+ ٢٥٥ هـ .) القاهرة ١٣٤٥ هـ . = ١٩٢٦ م .

(٧) المحاسن والأضداد : للجاحظ . القاهرة ١٣٣١ هـ . = ١٩١٢ م .

(٨) الفصول المختارة من كتب الجاحظ : جمعها الإمام عبيد الله بن حسان على هامش الكامل للمبرد . القاهرة ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .

يدافع الجاحظ فى أحد فصول هذا الكتاب عن المعتزلة فى إعلانهم المحنة ويحاول أن يبرر عملهم . ولذلك كانت لهذا الفصل أهمية خاصة . وأظن أنه بقية من كتاب « فضيلة المعتزلة » الضائع للجاحظ .

إن ضياع أكثر مصنفات المعتزلة جعل الباحثين مضطرين إلى أن يعتمدوا على ما كتبه أعداؤهم ومخالفوهم فى المذهب عنهم وليس جميع أولئك بالمنصفين لهم .

٢ – كتابات أهل السنة :

(أ) كتب العقائد :

(٩) القرآن الكريم .

(١٠) مسند ابن حنبل : للامام أحمد بن حنبل (+ ٢٤١ هـ .) القاهرة ١٣١٣ هـ . = ١٨٩٥ م .

(١١) صحيح البخاري : لأبي عبد الله البخاري (+ ٢٥٦ هـ .) القاهرة ١٢٩٦ هـ . = ١٨٧٨ م .

(١٢) صحيح مسلم : للامام مسلم (+ ٢٦١ هـ .) الآستانة ١٣٣٤ هـ . = ١٩١٥ م . والقاهرة ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٩ م .

(١٣) السنن : لابن ماجة (+ ٢٧٣ هـ .) القاهرة ١٣١٣ هـ . = ١٨٩٥ م .

(١٤) تأويل مختلف الحديث في الردّ على أعداء أهل الحديث : للامام ابن قتيبة الدينوري (+ ٢٧٦ هـ .) القاهرة ١٣٤٤ هـ . = ١٩٢٥ م .

(١٥) الإبانة في أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري (+ ٣٣٠ هـ .) حيدر أباد الطبعة الأولى .

(١٦) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري : الآستانة الجزء الأول ١٣٤٨ هـ . = ١٩٢٩ م . ، والجزء الثاني ١٣٤٩ هـ . = ١٩٣٠ م .

(١٧) رسالة في استحسان الخوض في الكلام : لأبي الحسن الأشعري . حيدر أباد ١٣٢٣ هـ . = ١٩٠٥ م .

(١٨) الفرق بين الفرق : للامام عبد القاهر البغدادي الأشعري (+ ٤٢٩ هـ .) القاهرة ١٣٢٨ هـ . = ١٩١٠ م .

(١٩) أصول الدين : لعبد القاهر البغدادي . استنبول ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨ م .

(٢٠) الفصل في الملل والأهواء والنحل : للامام ابن حزم الظاهري الأندلسي (+ ٤٥٦ هـ .) القاهرة ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨ م .

(٢١) الاقتصاد في الاعتقاد : للامام أبي حامد الغزالي (+ ٥٠٥ هـ .) القاهرة ١٣٢٧ هـ . = ١٩٠٩ م .

(٢٢) المنقذ من الضلال : للغزالي . دمشق ١٣٥٢ هـ . = ١٩٣٣ م .

(٢٣) المستصفى من علم الأصول : للغزالي . القاهرة ١٣٢٢ هـ . = ١٩٠٤ م .

(٢٤) العقائد النسفية : للامام عمر النسفي الحنفي الماتريدي (+ ٥٣٧ هـ .)
القاهرة ١٣١٩ هـ . = ١٩٠١ م .
(٢٥) الملل والنحل : للامام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الأشعري
(+ ٥٤٨ هـ .) على هامش ابن حزم . القاهرة ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨ م .
(٢٦) نهاية الإقدام في علم الكلام : للشهرستاني . اكسفورد ١٣٥٣ هـ .
= ١٩٣٤ م .
(٢٧) حدائق الفصول وجواهر العقول : لمحمد بن هبة المكيّ . وهي قصيدة
نظمها للسلطان صلاح الدين الأيوبي (+ ٥٨٩ هـ .) وضمنها علم الكلام
على أصول الأشعري . القاهرة ١٣٢٧ هـ . = ١٩٠٩ م .
(٢٨) مختصر الفرق بين الفرق : اختصره عبد الرزاق الرسعني حوالي السنة
٦٤٧ هـ . القاهرة ١٣٢٧ هـ . = ١٩٠٩ م .
(٢٩) بستان العارفين : لأبي زكريا محي الدين النووي (+ ٦٧٦ هـ .) القاهرة
١٣٤٨ هـ . = ١٩٢٩ م .
(٣٠) بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية . ويدعى أيضاً
« السبعينية » للامام تقي الدين بن تيمية الحراني الحنبلي (+ ٧٢٨ هـ .) .
القاهرة ١٣٢٩ هـ . = ١٩١١ م .
(٣١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة : لابن قيّم الجوزية الحنبلي
(+ ٧٥١ هـ .) . مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ . = ١٩٢٩ م .
(٣٢) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي : لابن قيم الجوزية . القاهرة
١٣٤٦ هـ . = ١٩٢٧ م .
(٣٣) الجامع الصغير بشرح العزيزي : للحافظ ابن حجر العسقلاني (+ ٨٥٢ هـ .)
القاهرة ١٣١٢ هـ . = ١٨٩٤ م .
(٣٤) إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : لمحمد الزبيدي
المتوفى بعد السنة ١٢٠١ هـ . القاهرة ١٣١١ هـ . = ١٨٩٣ م .

(ب) الكتب التاريخية :

(٣٥) كتاب المعارف . لابن قتيبة (+ ٢٧٦ هـ .) القاهرة ١٣٠٠ هـ
= ١٨٨٢ م .

(٣٦) تاريخ اليعقوبى : لأحمـد بن جعفر اليعقوبى (+ ٢٨٤ هـ .) . ليدن ١٣٠٢ هـ . = ١٨٨٤ م .

(٣٧) تاريخ الرسل والملوك . لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى (+ ٣١٠ هـ .) . المطبعة الحسينية بالقاهرة ــ الطبعة الأولى .

(٣٨) مروج الذهب ومعادن الجوهر : لأبى الحسن على المسعودى (+ ٣٤٥ هـ .). تسعة أجزاء . باريس ١٢٧٨ ــ ١٢٩٣ هـ . = ١٨٦١ ــ ١٨٧٦ م .

(٣٩) التبنية والإشراف للمسعودى : ليدن ١٣١١ هـ . = ١٨٩٣ م .

(٤٠) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم : لشمس الدين المقدسى (+ ٣٩١ هـ .) . ليدن ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .

(٤١) تجـارب الأمم وعواقب الهمم : لمسكويه (+ ٤٦٣ هـ .) . القاهرة ١٣٣٢ هـ . = ١٩١٣ م .

(٤٢) تاريخ بغداد : لأحمد بن على الخطيب البغدادى (+ ٤٦٣ هـ .) . القاهرة ١٣٤٩ هـ . = ١٩٣٠ م .

(٤٣) ذيل تجارب الأمم : للوزير أبى شجاع محمد بن الحسين (+ ٤٨٨ هـ .) . القاهرة ١٣٣٢ هـ . = ١٩١٣ م .

(٤٤) المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم : للإمام أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى (+٥٩٧ هـ .) . حيدر أباد ١٣٥٧ هـ . =١٩٣٨ م .

(٤٥) مناقب الإمام أحمد بن حنبـل : لأبى الفرج ابن الجوزى . القـاهرة ١٣٤٩ هـ . = ١٩٣٠ م .

(٤٦) معجم البلدان : لياقوت الحموى (+ ٦٢٦ هـ .) . أربعة أجزاء . ليبسج ١٢٨٣ ــ ١٢٨٦ هـ . = ١٨٦٦ ــ ١٨٦٩ م .

(٤٧) الكامل فى التاريخ : لأبى الحسين على بن الأثير (+ ٦٣٠ هـ .) . إثنا عشر جزءاً . ليدن ١٢٨٣ ــ ١٢٩٣ هـ . = ١٨٦٦ ــ ١٨٧٦ م .

(٤٨) إخبار العلماء بأخبار الحكماء : للوزير جمال الدين القفطى (+ ٦٤٦ هـ .). القاهرة ١٣٢٦ هـ . = ١٩٠٨ م .

(٤٩) وفيات الأعيـان : لابن خلكان (+ ٦٨١ هـ .) القـاهرة ١٢٧٥ هـ . = ١٨٥٨ م .

(٥٠) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال : للحافظ شمس الدين الذهبي (+٧٤٨ هـ).
القاهرة ١٣٢٥ هـ . = ١٩٠٧ م .
(٥١) دول الإسلام : للحافظ الذهبي . حيدر أباد ١٣٣٧ هـ . = ١٩١٨ م .
(٥٢) طبقات الشافعية الكبرى : لعبد الوهاب بن تقى الدين السبكى (+ ٧٧١هـ).
القاهرة ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .
(٥٣) طبقات الحيوان الكبرى . لكمال الدين الدميرى (+ ٨٠٨ هـ .) .
القاهرة ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .
(٥٤) المقدمة : لابن خلدون (+ ٨٠٨ هـ .) . بيروت ١٢٩٧ هـ . = ١٨٧٩ م .
(٥٥) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : لتقى الدين المقريزى (+ ٨٤٥ هـ .) . القاهرة ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .
(٥٦) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة : للحافظ جلال الدين السيوطى (+ ٩١١ هـ .) . القاهرة ١٣٢٦ هـ . = ١٩٠٨ م .
(٥٧) طبقات المفسرين : للسيوطى . ليدن ١٢٥٥ هـ . = ١٨٣٩ م .
(٥٨) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : لأبى العباس أحمد المقرى (+ ١٠٤١ هـ .) . القاهرة ١٢٧٩ هـ . = ١٨٦٢ م .
(٥٩) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب : لابن العماد الحنبلى (+ ١٠٨٩ هـ .).
القاهرة ١٣٥٠ هـ . = ١٩٣١ م .

(ج) الكتب الأدبية :

(٦٠) ديوان أبى تمام : للشاعر أبى تمام حبيب بن أوس الطائى (+ ٢٣١ هـ .) .
القاهرة ١٢٩٢ هـ . = ١٨٧٥ م .
(٦١) عيون الأخبار لابن قتيبة (+ ٢٧٦ هـ .) . القاهرة ١٣٤٣هـ . = ١٩٢٤م .
(٦٢) الكامل فى اللغة والأدب : لأبى العباس المبرّد (+ ٢٨٥ هـ .) . القاهرة ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م .
(٦٣) المحاسن والمساوى : لإبراهيم بن محمد البيهقى المتوفى حوالى السنة ٣٢٠ هـ .
ليبسج ١٣٢٠ هـ . = ١٩٠٢ م .
(٦٤) العقد الفريد : لابن عبد ربه الأندلسي (+ ٣٢٨ هـ .) . القاهرة ١٢٩٣ هـ . = ١٨٧٦ م .

(٦٥) الأغانى : لأبى الفرج الأصفهانى (+ ٣٥٦ هـ .) . القاهرة ١٣٢٣ هـ . = ١٩٠٥ م .
(٦٦) رسائل الخوارزمى : لأبى بكر الخوارزمى (+ ٣٨٣ هـ .) . القاهرة ١٣١٢ هـ . = ١٨٩٤ م .
(٦٧) مفيد العلوم ومبيد الهموم : للخوارزمى . القاهرة ١٣٢٣هـ . = ١٩٠٥ م .
(٦٨) الفهرست : لابن النديم (+٣٨٥ هـ .) . القاهرة ١٣٤٨هـ . = ١٩٢٩ م .
(٦٩) زهر الآداب : للحصرى (+٤٥٣ هـ .) القاهرة ١٣٤٤هـ . = ١٩٢٥ م .
(٧٠) سراج الملوك : لأبى بكر الطرطوشى (+ ٥٢٠ هـ .) . القاهرة ١٢٨٩ هـ . = ١٨٧٢ م .
(٧١) معجم الأدباء ، أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب : لياقوت الحموى (+ ٦٢٦ هـ .) . القاهرة ١٣٥٧ هـ . = ١٩٣٨ م .
(٧٢) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون : لابن نباتة المصرى (+٧٦٨ هـ) . القاهرة ١٢٧٨ هـ : = ١٨٦١ م .
(٧٣) صبح الأعشى : لأحمد القلقشندى (+ ٨٢١ هـ .) . القاهرة ١٣٣٧ هـ . = ١٩١٨ م .
(٧٤) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص : لعبد الرحيم العباسى (+٩٦٣ هـ .) . القاهرة ١٣١٦ هـ . = ١٨٩٨ م .
(٧٥) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : لعبد القادر البغدادى (+١٠٩٣هـ.) مطبعة دار العصور فى القاهرة .

٣ — المراجع المسيحية :

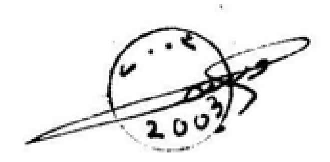
(٧٦) Nicene and Post Nicene Fathers,
Second Series, Vol. IX, Second Part,
"Concerning the Orthodox Faith."
للقديس يحيي الدمشقى (+١٣٧ هـ . = ٧٥٤ م .) . نيويورك ١٨٩٩ م .
(٧٧) ميمر فى وجود الخالق والدين القويم : لثيودور أبى قرّة (+ ٢١٠ هـ . = ٨٢٤ م .) . أسقف حرّان . بيروت ١٣٣١ هـ . = ١٩١٢ م .
(٧٨) تاريخ مختصر الدول : لأبى الفرج الملطى المعروف بابن العبرى (+٦٨٥ هـ .) بيروت ١٣٠٨ هـ . = ١٨٩٠ م .

٤ — المراجع الإغريقية :

(٧٩) Plato, Five Dialogues,
Every Man's Library, لندن ١٩٤٢

(٨٠) Aristotle, The Basic Works of Aristotle.
Edited by Richard Mc Keon.
نيويورك ١٩٤١ م .

* * *



(ب) المراجع الحديثة

١ — المراجع العربية :

(٨١) تاريخ الجهمية والمعتزلة : لجمال الدين القاسمى الدمشقى . القاهرة ١٣٣١ هـ . = ١٩١٢ م .

(٨٢) تاريخ التمدن الإسلامى : لجورجى زيدان القاهرة ١٣٢٠ — ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٢ — ١٩٠٦ م .

(٨٣) القديم والحديث : لكرد على يتضمن مقالا عن الاعتزال للشيخ طاهر الجزائرى . القاهرة ١٣٤٤ هـ . = ١٩٢٥ م .

(٨٤) عصر المأمون : لأحمد فريد رفاعى . القاهرة ١٣٤٦ هـ . = ١٩٢٧ م .

(٨٥) فجر الإسلام : لأحمد أمين . القاهرة ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨ م .

(٨٦) ضحى الإسلام : لأحمد أمين . القاهرة ١٣٥٧ هـ . = ١٩٣٨ م .

٢ — المراجع الأجنبية :

(٨٧) Ayer, a Source book for Ancient Church History. نيويورك ١٩٢٦

(٨٨) Bakwell, Source book in Ancient Philosophy.
نيويورك ١٩٠٧

(٨٩) De Boer, History of Philosophy in Islam.
لندن ١٩٣٣

(٩٠) الطبعة الرابعة عشرة Encylopaedia Britannica.

(٩١) Encylopaedia of Islam.

(٩٢) Gozdziher, vorlesungen über den Islam. هيدلبرج ١٩٢٥

(٩٣) Mac Donald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional theory. نيويورك ١٩٠٣

(٩٤) Mc Gifert, A History of Christian Thought Early and Eastern. لندن ١٩٣٢

(٩٥) Nicholson, Literary history of the Arabs. لندن ١٩٠٧

(٩٦) O'Leary de Lacy, Islam at the Cross Roads. لندن ١٩٢٣

(٩٧) O'Leary de Lacy, Arabic thought and it's place in history. لندن ١٩٢٢

(٩٨) Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna. ليدن ١٨٩٧

(٩٩) أكسفورد ١٩٣٠ Titus, Indian Islam.

(١٠٠) Weber, History of Philosophy. نيويورك ١٩٢٨

(١٠١) Wensinck, The Muslim Creed. كمبردج ١٩٣٢

(١٠٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى : لآدم متز أستاذ اللغات الشرقية بجامعة بال بسويسرا . نقله إلى العربية محمد عبد الهادى أبى ريدة . القاهرة .

المحتويات

صفحة

صفحة

صفحة